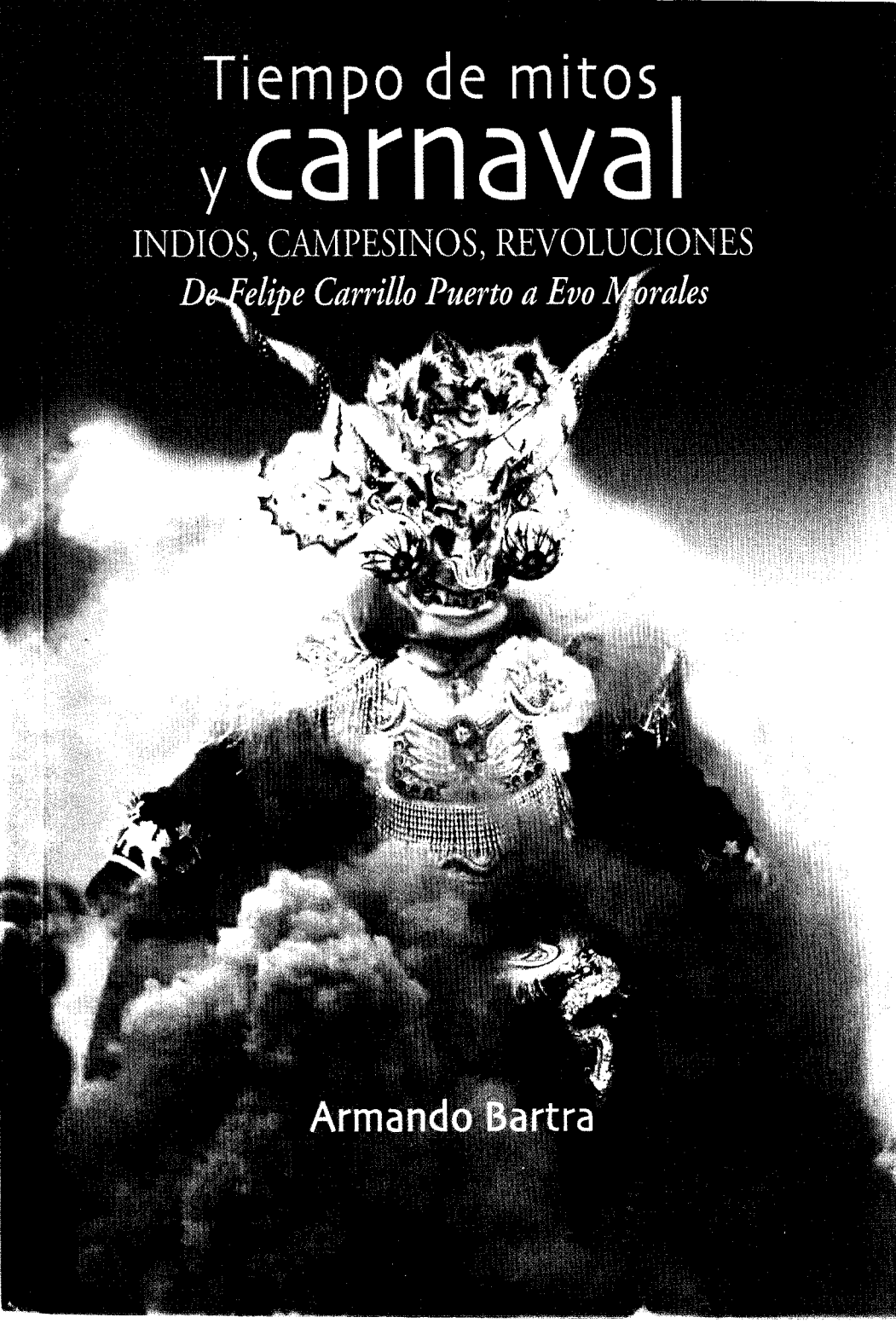
Tiempo de mitos y carnaval

INDIOS, CAMPESINOS, REVOLUCIONES

De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales



Armando Bartra

TIEMPO DE MITOS Y CARNAVAL

INDIOS, CAMPESINOS Y REVOLUCIONES DE FELIPE CARRILLO PUERTO A EVO MORALES

Armando Bartra

ITACA

PRD DF

Tiempo de mitos y carnaval
Armando Bartra

Cuidado editorial: David Moreno Soto

Diseño de la cubierta: Efraín Herrera

D.R.© 2011 Armando Bartra

D.R.© 2011 Partido de la Revolución Democrática Distrito Federal
Jalapa 88, Col. Roma Norte
CP 06700, México, DF

Primera edición: 2011

D.R.© 2011 David Moreno Soto

Piraña 16, Colonia del Mar, 13270, México, D. F.
tel. 58 40 54 52
itaca00@hotmail.com
www.editorialitaca.com.mx

ISBN 978-607-7957-12-6

Impreso y hecho en México

Los pueblos capaces de la victoria son los pueblos capaces de un mito multitudinario.

José Carlos Mariátegui

La forma del grotesco carnavalesco ilumina la osadía inventiva, permite mirar con ojos nuevos, permite comprender hasta que punto lo existente es relativo y, en consecuencia, la posibilidad de un orden distinto del mundo.

Mijail Bajtin

ÍNDICE

Presentación 11

Prólogo 15

Preámbulo 25

Mito y utopía: el socialismo maya
de Yucatán (1915-1924) 33

Campesindios: Formación del campesinado
en un continente colonial 115

Tierradentro: Sujeto y desarrollo
en la revolución boliviana 149

PRESENTACIÓN

En el libro de Armando Bartra que hoy tenemos el gusto de ofecer al público lector se construye un puente entre el pasado y el presente, entre la experiencia del socialismo yucateco del México de principios del siglo XX y la Bolivia revolucionaria de principios del siglo XXI, entre Felipe Carrillo Puerto y Evo Morales.

En ambos casos los indios campesinos, los "campesindios" —así denomina el autor a los protagonistas de su libro—, se erigen como sujetos creadores y transformadores que protagonizan insurgencias, encabezan gobiernos de avanzada, moldean e impulsan proyectos que destacan por su originalidad como propuestas no sólo de resistencia sino de alternativas reales al agotado modelo económico neoliberal globalizado y a las inoperantes democracias occidentales.

Es así como las condiciones económicas y políticas de México a principios del siglo XX sorprenden por sus similitudes con las de nuestra América al despuntar la nueva centuria; de ahí la pertinencia de la invitación a "leer con nuevos ojos el socialismo maya" que a un siglo de distancia sigue haciendo eco en nuestro continente.

El socialismo inventado por los campesindios yucatecos bajo el liderazgo de Felipe Carrillo Puerto y llevado hasta sus últimas posibilidades entre 1915 y 1924 no fue una copia de lo que ocurría en Rusia; por el contrario, lo original y auténtico de la gesta yucateca radica en que en ella también se construía una identidad indígena.

La profundidad del socialismo maya se debe a la insólita combinación de lo indígena y lo campesino en la identidad yucateca. Rituales, creencias y símbolos mayas entremezclados con ideas revolucionarias socialistas y feministas; todo

ello utilizado consciente o espontáneamente como armas de resistencia y subversión. En esta mezcla el autor vislumbra una estrategia de los colonizados en la que reconoce rasgos de carnaval y propone pensarlas a partir del concepto de lo grotesco.

Esta estrategia se corresponde con la formación del campesinado en un continente colonial. De ahí la pertinencia del neologismo "campesindios" para enunciar la complejidad, diversidad y riqueza cultural de esos sujetos que son lo que son por elección, que comparten y participan de un "sueño, un mito y una utopía" comunes, y que hoy protagonizan en Bolivia una revolución que repercute en toda América Latina.

En las transformaciones emprendidas por el pueblo boliviano, mayoritariamente campesindio, también destaca lo carnavalesco como estrategia para avanzar en lo impensable y volver posible lo que el actual modelo económico plantea como imposible.

Bajo la conducción de Evo Morales, el pueblo bolivariano construye un proyecto alternativo de nación desde abajo, en el que el pueblo hace valer sus derechos políticos, retoma las riendas de su país y reinventa la indianidad no como estigma impuesto por los colonizadores sino como carácter de sujeto de emancipación. Estas transformaciones han llevado a un nuevo pacto que se refleja en la nueva Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia y preparan las condiciones para hacer realidad el "Buen Vivir". El nuevo texto constitucional refleja la voluntad popular de emancipación de la opresión colonial y de la economía neoliberal. Se trata de una Constitución hecha desde el corazón de Bolivia.

La crisis civilizatoria que hoy nos arrastra, el agotamiento del neoliberalismo y la inviabilidad de la idea lineal de progreso nos obligan a construir alternativas de izquierda en las que se reconozca y se valore a los "campesindios" como sujetos

sociales y actores centrales en los procesos de construcción de proyectos nacionales que demandan nuestras naciones.

Este libro es una invitación para que los militantes de izquierda que soñamos y creemos en las utopías nos volvamos realistas, aprendamos de las experiencias en que lo imposible ha sido posible gracias a la tenacidad y voluntad inquebrantable de los pueblos de construir liderazgos congruentes y transformar la realidad de América Latina mediante la construcción de un proyecto nacional regional de largo aliento basado en los intereses populares.

José Manuel Oropeza Morales
Presidente del PRD-DF

PRÓLOGO
LOS *CAMPESINDIOS* Y SUS REVOLUCIONES

Héctor Díaz-Polanco[1]

I

Quién lo diría. Ya entrados en el siglo XXI un grupo social, una constelación sociocultural, una clase, los que denomina Armando Bartra con el feliz neologismo de "campesindios", no sólo se han mantenido en el centro del drama contemporáneo; además muestran una capacidad de resistencia y de recreación de su modo de vida (mitos y utopías incluidos) en los que encuentran inspiración sectores que antes los miraban sólo como resabios de otros tiempos. Y con esos otros traman y a veces llevan a cabo revoluciones. El pasado, cribado en luchas interminables y cambiantes, toma revancha y vuelve por sus fueros de la única manera que siempre ha operado en las sociedades humanas: sirviendo de puente con el presente y mostrando lo que hay en él de futuro. Porque el pasado, como advirtió Shakespeare, no es acumulación inerte sino más bien un prodigioso prólogo.

[1] Antropólogo y sociólogo. Profesor-investigador del CIESAS. Ha publicado 20 libros como autor único y más de 70 en coautoría. Fue asesor de la FAO (ONU) en materia indígena, del gobierno de Nicaragua para el diseño de las autonomías (1984-1990), del EZLN durante las negociaciones de San Andrés (1995-1996) y de las Comisiones de Autonomía y Diseño de País de la Asamblea Nacional Constituyente de Bolivia (2007). Obtuvo el Premio Internacional de Ensayo en 2005, y el Premio de Ensayo de Casa de las Américas (Cuba) en 2008. Obras recientes: *El laberinto de la identidad* (UNAM, México, 2006), *Elogio de la diversidad* (Casa de las Américas, La Habana, 2008), *La diversidad cultural y la autonomía en México* (Nostra, México, 2009) y *Ensayos sobre diversidad* (Ferilibros, Santo Domingo, 2010).

En rápida sucesión, capa tras capa, Bartra ha ido examinando los estratos y pliegues de esta —para muchos— extraña formación sociocultural que sigue braceando en los cambiantes contextos que en los últimos lustros provoca el capitalismo. Así, pues, las tesis que el autor despliega en este libro, *Tiempo de mitos y carnaval*, también tienen su pasado.

Varias de sus obras anteriores lo ilustran; particularmente dos. En *El capital en su laberinto*, de 2006, el autor observó el designio capitalista de apropiarse de la vida misma como fuente inagotable de ganancia (Bartra 2006). Buscaba que "la tendencial extinción de la vieja renta de la tierra" coincidiera "con el debut de la flamante renta de la vida". Y en esas anda. Pero el proyecto del capital globalizado traía consigo contrariedades que generaban conflictos gradualmente más radicales. Una de esas tensiones mayores del sistema era "la contradicción entre la uniformidad tecnológica, económica y social que demanda el orden del mercado absoluto y la insoslayable *diversidad* biológica, productiva y societaria consustancial a la naturaleza y al hombre". Esto es, biodiversidad y diversidad cultural frente a la latencia homogeneizadora del capital.

Comprender este antagonismo requería un golpe de timón en el enfoque respecto del sistema sociocultural y productivo de campesinos e indígenas pues "las revaluadas ventajas de los labriegos ya no se refieren, como pensábamos en los años setenta [del siglo XX], a su condición de productores" que transfieren excedente económico mediante el intercambio desigual, ni tan sólo al hecho de que "eran tan explotados como los obreros". Al margen de tales caracterizaciones, decía Bartra, "el problema de fondo" era otro.

Y a la exploración de aspectos centrales de esta nueva perspectiva se abocó el siguiente libro, *El hombre de hierro*, de 2008, minucioso estudio del monstruo que ya no es el Estado-nación "sino la bestia global", el capitalismo planetario que

resulta más feroz y predador en la medida en que encuentra más trabas a sus fines pues persigue utopías irrealizables, metas que se enfrentan a límites y resistencias. Esas barreras se resumen en la heterogeneidad, la diversidad y el pluralismo. Mientras en el siglo XX "el planeta parecía encaminarse a la homogeneidad", observaba Bartra, "en el XXI es patente que [...] la diversidad está aquí para quedarse". El capitalismo busca afanosamente carcomer la biodiversidad y barrer "con los pluralismos étnicos y culturales no domesticables". Y es allí donde el autor ve los límites (sociales y naturales) del capital y, por tanto, donde se sitúan los puntos estratégicos de una fértil resistencia a dicho sistema.

Pero aunque tales límites parecen infranqueables no pueden dejarse a merced de sus efectos automáticos. Requieren de acciones conscientes, de *sujetos* que actúan con una direccionalidad y, en lo posible, con un plan diseñado al efecto (aunque no puedan predeterminarse todos sus detalles). Quizá el capitalismo no podría nunca uniformizar el mundo de la vida a su imagen y según sus propósitos, pero, en el trance de su búsqueda ciega del lucro, podría destruirlo. La visión de esta terrible eventualidad lo lleva a la conclusión de que "quienes siempre reivindicamos la igualdad debemos propugnar por el reconocimiento de las diferencias", aunque no de cualquiera: "La diversidad virtuosa y posglobal es la pluralidad entre pares, la que se construye a partir de la universalidad como sustrato común".

Si la uniformidad mercantilista es irrealizable es porque se enfrenta a la heterogeneidad "técnica, socioeconómica y cultural" que establece el límite del capitalismo en dos sentidos: "como contradicción estructural" y como "germen de una socialidad y una economía otras". Y era la prefiguración de este universo socioeconómico distinto lo que hacía pensar al autor en una nueva Arcadia que no sería el "viejo socialismo" ni un orden absoluto y definitivo "sino mundos colindantes,

entreverados, sobrepuestos, paralelos, sucesivos, alternantes...". Ya no más las utopías siempre posdatadas, que sólo tienen que ver con el futuro.

Al igual que los luddistas, que entraron a la historia "como reaccionarios", los campesinos y los indígenas fueron concebidos como sujetos de un pasado que poco tenía que decirnos del presente y prácticamente nada el futuro. Bartra, en cambio, asume la idea de Marx de que en la acción de esos desesperados que destruían máquinas (de esos "maquinófobos") se encontraba la primera intuición de los efectos expansivos del monstruoso "hombre de hierro" como opuesto al hombre de carne y hueso. Frente a las diversas manifestaciones del monstruo mercantilista, supuestamente autorregulado (que, según lo sintetizó Polanyi, produjo la "gran transformación" a cuyos efectos nos enfrentamos hoy, ya al borde del abismo) el autor observa una multiplicidad de sujetos que lo combaten. Por ello se requiere "trascender el reduccionismo clasista como clave del conflicto social" y abrir espacio a sujetos a un tiempo viejos y nuevos. Todo esto aparece ahora como el meollo de *Tiempo de mitos y carnaval.*

II

En este nuevo libro, en efecto, se realiza la gran apertura del horizonte clasista hacia el sujeto-clase "campesindio". El recorrido abarca tres estaciones: una nueva mirada al "socialismo maya" configurado entre 1915 y 1924, un prontuario de la problemática teórico-política que suscita el campesinado en el contexto colonial latinoamericano y, finalmente, un examen de las complejidades de la revolución campesino-indígena que se desarrolla en Bolivia y, a partir del segundo lustro del siglo XXI, se expresa en la hercúlea tarea de reconfigurar el viejo Estado colonial para incluir pluralismo y autonomías.

El Yucatán de fines del siglo XIX, ya erizado de henequenales, era la viva imagen de las regiones periféricas del capitalismo abrazadas por el trabajo forzado, la esclavitud por deudas y la represión de los trabajadores. En ese "infierno social", con la irrupción relativamente tardía de la Revolución mexicana, se desenrollará un proceso sociopolítico que, en más de un sentido, es pionero en nuestra región. El general Salvador Alvarado allana el camino pero no logra repartir la tierra ni modificar sustancialmente la condición de los peones. El vuelco se produce con el "radicalismo campesino" de Felipe Carrillo Puerto, militante del zapatismo morelense en quien terminan por converger, explica Bartra, "campesinismo, mesianismo cristiano, socialismo, anarquismo y una pizca de liberalismo decimonónico; una mezcla que al combinarse con el radicalismo agrario del Ejército Libertador del Sur deviene explosiva".

La organización política en que se sostiene (Partido Socialista Obrero, rebautizado primero como Socialista de Yucatán y luego Socialista del Sureste) es en verdad una organización agraria, de campesinos mayas. "En su etapa carrillista, la revolución yucateca es insoslayablemente campesindia y su estrategia, como su dispositivo social, están muy lejos del modelo bolchevique", aclara el autor. El vínculo del marxismo con "la perspectiva libertaria de los pueblos originarios de América", recuerda, lo intentará una década después el peruano José Carlos Mariátegui. En realidad, pese a la simpatía del movimiento hacia la revolución en Rusia y la adopción del discurso leninista, los mayas peninsulares se deslindan de esta ortodoxia y configuran un movimiento popular "con motivaciones propias e impulsado desde abajo". Con Carrillo la revolución "comienza a hablar en lengua maya" y termina por convertirse en "una efectiva y a veces violenta lucha de clases".

El gobierno de Carrillo impulsa la expropiación y dotación de tierras, con lo que procura "recampesinizar a los mayas en un sentido radical [...], restituir la milpa, regenerar la comu-

nidad, reanimar la cultura, recuperar la dignidad, y todo en el ejercicio de una libertad recién conquistada". El "regreso al maíz" se convierte en meta fundamental contra la oposición radical de la oligarquía yucateca. Lo que hermana al zapatismo y al indianismo yucateco, dice Bartra, es que ambos son campesinistas y vislumbran "un orden de comunidades, cooperativas y productores libres" en el marco del cual los indios mayas (incluyendo a las mujeres) puedan emanciparse de la situación colonial en la que se entretejen la opresión económica de clase con el sometimiento étnico y de casta.

Hay una clara apuesta de Carrillo y su partido-movimiento por la identidad maya. Sustentándose en ella "los revolucionarios yucatecos construyen a mano una vía maya al socialismo". Y con la recuperación de la identidad viene la recuperación del "pasado mítico", lo que es propio de las sociedades acogotadas por la "contradicción étnico-clasista", especialmente como "representaciones simbólicas que remiten a la vez a lo que fue y a lo que será, que son puente entre la nostalgia y la utopía". En las condiciones contemporáneas sólo se puede apreciar la energía revolucionaria de este mito —que en la formulación de Sorel, recogida por Gramsci, no alude a la descripción de cosas sino que es la "expresión de voluntades", de lo que *está por hacerse*— si se renuncia a mecanicismos y objetivismos que engendran fatalismos estériles. Sólo entonces puede comprenderse el potencial que entraña:

> El mito está presente en todas las rebeliones indígenas peninsulares, pero en las del temprano siglo XX convergen mito y utopía [...]. Y es que las imágenes e intuiciones que mueven a luchar se articulan con un modelo racional de sociedad libre y justa. Así confluyen la civilización maya y el socialismo, se enlazan el ayer y el mañana como en el emblemático camino que une Chichén Itzá y Dzistás, cuya profética placa conmemorativa proclama: "Esta carretera une el pasado con el futuro".

III

Y he aquí un punto crucial: las rebeliones y, en ocasiones, las revoluciones hechas y derechas que intentan los campesinos e indígenas en nuestro tiempo —de lo que los mayas peninsulares fueron notables precursores— muestran este singular acoplamiento de pasado y futuro, mito y utopía debido a que emergen en territorios sociales *abigarrados* (como los caracterizó el boliviano René Zavaleta). No es extraño, por tanto, que se entremezclen reivindicaciones viejas y nuevas, visiones tradicionales con propósitos innovadores, estrategias ancestrales con prácticas políticas contemporáneas o inventadas en el curso de las luchas, afirmación de lo propio con apertura a las alianzas y los compromisos con *otros* que también combaten la explotación, la opresión y la exclusión y que, todos juntos, quieren trascenderlas.

Bartra advierte que a menudo ocurre esta simbiosis de los planteamientos genéricamente denominados "indianistas" con las concepciones radicales occidentales. Y de ahí resultan enlaces fértiles y luchas provechosas. Aun en los casos de proclamas francamente etnicistas que conducen a movimientos de talante "más o menos fundamentalistas como el katarismo" boliviano se echa de ver que tampoco habrían alcanzado su madurez política "sin el diálogo con el radicalismo político occidental que asume la lucha partidista, practica la vía electoral y procura alguna clase de socialismo". En este sentido, agrega el autor, el experimento transformador que encarna "Evo Morales en Bolivia, como el de Felipe Carrillo Puerto en Yucatán, resulta de una conjugación de tradiciones, de un venturoso diálogo intercultural".

Desde hace tiempo, la idea del proyecto de los pueblos, de los campesindios como una formulación exclusivamente "india" constituye un persistente mito (esta vez en el sentido de falacia o idea equivocada) que sólo puede fundarse en un esen-

cialismo descaminado. De hecho es posible afirmar que la autonomía, en tanto se convierte realmente en demanda central de los pueblos indígenas, expresa o sintetiza aquel carácter complejo, heterogéneo, diverso e innovador. Las autonomías no buscan asegurar simplemente la tradición, mucho menos volver a épocas o situaciones pretéritas; en verdad se proponen actualizar el pasado con las armas y las circunstancias del presente, lo que conduce en definitiva a la utopía de una sociedad diferente en clave de cambio civilizatorio. Y es sólo en esta tesitura que las autonomías resultan una meta revolucionaria y terminan por articularse con otras demandas, otras prácticas y otras visiones emancipadoras (Díaz-Polanco 2009).

Si nos colocamos en el proyecto con pretensión más comprehensiva denominado "Buen Vivir" —epítome de la nueva utopía campesindia— el asunto se revela aún más claramente. El concepto de Buen Vivir que tantos movimientos y organizaciones indígenas asumen como propio, incluyendo en él sus propuestas autonómicas, no sólo contiene elementos "indios" sino que además se alimenta de corrientes alternativas no indias, occidentales, sin que por ello aquél deje de ser también profundamente indígena. Eduardo Gudynas ha incluido dentro de esas corrientes críticas originadas en la orilla occidental, por ejemplo, las perspectivas críticas sobre el desarrollo, el ambientalismo biocéntrico, el feminismo radical y los discursos sobre descolonialización. Son corrientes críticas, dice, que "quedan bajo la cobertura del concepto de Buen Vivir". Así, éste "emerge como un término de encuentro de los cuestionamientos frente al desarrollo convencional, y a la vez como una alternativa a éste. Se incorporan las perspectivas, e incluso el talante, de saberes indígenas, y también otras corrientes alternativas occidentales". El concepto deviene entonces plataforma "donde se comparten diversos elementos con una mirada puesta en el futuro" que sintetiza "un horizonte utópico de cambio" (Gudynas 2011).

En resumidas cuentas, el proyecto que construyen hoy los campesindios (ese "terco y aferrado protagonista de nuestra historia") no es un mero reflejo de su tradición o su pasado "objetivos"; constituye más bien una compleja mixtura de visiones, prácticas y metas de procedencia diversa, incluyendo la propia reconstrucción y actualización de su herencia y patrimonio históricos. No es de extrañar entonces que, como se ha visto, Bartra encuentre en el abigarramiento del "socialismo maya" de principios del siglo XX la peculiar mezcolanza de la cultura mesoamericana ancestral con el revolucionarismo moderno, el marxismo leninista y el campesinismo comunitario del zapatismo morelense. Es quizá un caso "extremo", como lo califica el autor, pero es también una característica distintiva del tipo de movimientos que ensayan los campesindios: uno que no responde, agrega, a combinatorias de modos de producción ni al "*ethos* barroco", sino a "una estrategia de resistencia y subversión".

A esta maniobra transgresora Bartra prefiere denominarla "grotesca". Su despliegue es una yuxtaposición de lo diverso que estalla como "una festiva carnavalización del mundo". Mito, carnaval y utopía entonces se entrelazan. Esta estrategia la advierte el autor en el proceso boliviano, que aborda en la tercera parte del libro.

Allí también la encuentra el autor en la consigna de "actuar como locos" en la nueva administración popular de los municipios autónomos bolivianos (es decir: "poner las cosas al revés") sugerida por un dirigente campesino, por ejemplo. Una típica estrategia grotesca, "una práctica política que recupera la tradición popular de carnavalizar la resistencia" estudiada por Mijail Bajtin para otra época y otra latitud pero que Bartra vislumbra como "propia de todos los oprimidos". Se trata, más que de un estilo o intención, de "un *pathos* subversivo" que lo mismo brota entre los mayas socialista de principios del siglo XX y en los neozapatistas chiapanecos que en

la insurgencia autonomista de los aymaras y quechuas de las tierras andinas.

Con todo, si "carnavalizar es la mejor forma de resistir, de tomar distancia respecto del sistema y sus inercias, de devolverle el poder a la gente", también se trata —como lo apunta el autor— de construir, de cambiar el mundo, "y ahí el carnaval ya no funciona como paradigma". Entonces se entra en el terreno de los retos y complejidades de llevar a buen puerto una revolución "cultural y democrática" como la boliviana. Pero esta es otra historia de la que la obra da pistas y vislumbra perspectivas. Conviene leerla.

Bibliografía

Bartra, Armando (2006), *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, Itaca/UACM/CDRSSA, México.

Bartra, Armando (2008), *El hombre de hierro, Los límites sociales y naturales del capital*, UACM/UAM/Itaca, México.

Díaz-Polanco, Héctor (2009), "Siete mitos sobre la autonomía", en H. Díaz-Polanco, *La diversidad cultural y la autonomía en México*, Nostra, México, pp. 49-61.

Gudynas, Eduardo (2011), *Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo*, en *Destaques del FSM*, separata, núm. 462, año XXXV, II época, Quito, febrero.

PREÁMBULO

> Cuando los juglares interrumpían su recitación, entraban en escena aquellos que, por amor al juego, invertían y trastocaban todo lo que les había precedido. Por eso llamaban *paroidoús* a esos cantos. La parodia es así una rapsodia invertida que traspone el sentido en ridículo.
>
> Giulio Cesare Escaligero (1484-1558), *Poética* (Citado en Agamben 2005: 48-49)

Este libro trata de indios y de campesinos que hacen revoluciones. No que protagonizan efímeras revueltas. No que ponen el pecho en batallas políticas ajenas. *Tiempo de mitos y carnaval* se ocupa de indios y campesinos que emprenden grandes mudanzas civilizatorias a su aire y por su pié.

En el tercer milenio un fantasma recorre el corazón ancestral del continente. Los indios y campesinos de mesoamérica, los andes y la amazonía echaron a andar y están haciendo camino. En Bolivia y Ecuador protagonizaron revoluciones políticas exitosas, transformaron repúblicas contrahechas en promisorios Estados multinacionales y buscan afanosamente un modelo de desarrollo posneoliberal de vocación transcapitalista donde el "Buen vivir" ocupe el lugar del crecimiento económico.

En el mundo andino-amazónico los campesindios están abriendo brecha porque no hay recetas para la revolución descolonizadora del siglo XXI. Pero careciendo de fórmulas probadas tenemos sin embargo adelantados.

Aunque muy manoseada por la historiografía, la vieja Revolución mexicana aún da para más. Leer con nuevos ojos el "socialismo maya" que entre 1915 y 1924 inventaron los yucatecos encabezados por el precursor del marxismo-indianis-

mo que fue Felipe Carrillo Puerto es aventura apasionante y también aleccionadora pues lo ocurrido en Yucatán hace poco menos de cien años prefigura los avatares de las revoluciones andino-amazónicas del cruce de milenios. Entre Felipe Carrillo Puerto y Evo Morales hay un claro parentesco político. Nexo que resulta más evidente si recuperamos las propuestas comunalistas del peruano José Carlos Mariátegui, eslabón conceptual entre los dos.

De estos temas se ocupan los tres ensayos que conforman este libro: el primero reconstruye los avatares de la revolución yucateca, el segundo propone llamar campesindios a los campesinos de un continente colonizado y explica por qué, el tercero intenta desentrañar el curso reciente de la revolución boliviana recurriendo, como claves interpretativas, a los conceptos de grotesco social y carnavalización de la política.

*

En su afán por deshacerse de trebejos sociales inútiles, la modernidad creó sus propias clases "progresistas" y les asignó papeles protagónicos en la dramaturgia histórica que había pergeñado: una debía facilitar el avance del capitalismo quebrando la resistencia del viejo régimen, la otra debía abrirle paso al socialismo doblándole la muñeca al capitalismo. En la modernidad, fuera de la burguesía y el proletariado todo lo demás son comparsas, actores de reparto, escenografía. Si la historia se concibe como lineal eslabonamiento de fases sucesivas y uniformes el presente se nos muestra como un exclusivo club donde sólo se admite a quienes visten a la moda y llegan en auto del año. Lo otro son fantasmas anacrónicos y excéntricos: seres espectrales que se vuelven más borrosos cuanto más nos alejamos del centro bien iluminado para adentrarnos en la penumbra del arrabal.

En la segunda mitad del siglo xx, con el desgaste de la modernidad se fueron desacreditando algunas de sus leyendas urbanas: la "flecha de la historia" dejó paso al flujo circular y sin sentido de un presente perpetuo, los "otros" dieron portazo en el show metropolitano entreverándose con los que habían comprado boleto, la civilización tuvo que admitir en su seno un "pasado" y una "barbarie" que —por fin se admitía— estaban aquí para quedarse. Pero en el renovado imaginario de la modernidad que llamamos "posmoderno" la diferencia devino mercadotecnia y moda retro la actualidad de tiempos pretéritos, mientras que a fuerza de pluralismo multiculturalista las antes rijosas alteridades identitarias se iban domesticando.

La tolerancia posmoderna, contra cara "políticamente correcta" del capitalismo salvaje del último tercio del siglo XX, se desinfla en el arranque del XXI cuando al agotamiento del neoliberalismo se suman claras señales de que el capitalismo y la propia civilización urbano-industrial se están colapsando. Su lugar lo ocupa un imaginario nuevo apenas en construcción del que forman parte el descreimiento y el pasmo, pero también los valores y los paradigmas forjados al calor de nuevos y esperanzadores movimientos contestatarios. Y entre estas emergencias sociales destacan las insurgencias indígenas y campesinas que ocurren en América Latina.

La modernidad nos vendió la idea que, más allá de algunas rebeliones espasmódicas, lo propio de los indios y de los campesinos era atrincherarse y resistir. Se les vio como antiguallas, como herencias inertes del pasado. Nostálgicos y fatalmente conservadores, lo suyo —se pensaba— es la melancolía.

Pero no. Los hombres y las mujeres de la tierra otean a la vez hacia adelante y hacia atrás: a los viejos tiempos y a los tiempos nuevos. Mirada de Jano que rompe con la visión de la historia propia de la ideología del progreso. Entre un "pasado" precapitalista que nunca cedió del todo y un "futuro" poscapitalista que hemos ido edificando a contrapelo en las rendijas

del sistema, la modernidad aparece como fuerte apache y hotel de paso; tiempo inhóspito que urge dejar atrás pues incubó un desbarajuste climático, más que antropogénico, mercadogénico que nos amenaza como especie; orden inicuo, torpe y contrahecho cuya herencia valiosa —que pese a todo la hay— se apreciará mejor una vez que renuncie a sus pretensiones de eternidad.

*

Y en el trance necesitamos conceptos de repuesto. Con el fin de nuestra época, con el gran descalabro civilizatorio que nos aqueja, antiguas vivencias apocalípticas que creímos superadas se infiltran de nuevo en las pesadillas compartidas de la humanidad: rumores subterráneos y luces en el cielo anuncian el fin de un ciclo y la llegada del Fuego Nuevo, rompe el silencio la trompeta de Israfil, el juicio inapelable de la Parusía nos espera a la vuelta de la esquina.

El inesperado fin de los tiempos —de *nuestros* tiempos que nos vendieron como eternos— dramatiza lo efímero de la modernidad. Y en la encrucijada algunos miramos al pasado en busca de claves explicativas, en busca de inexistentes seguridades, en busca de inspiración.

En esta tesitura, me he propuesto ayudar a la comprensión de las rebeldías, insurgencias y revoluciones con que algunos pueblos de Nuestra América asumen los magnos retos del milenio desempolvando, como posibles claves de nuestro presente, conceptos referidos a prácticas ancestrales y que las recientes teorías sociológicas sacaron de circulación. Sin subestimar la capacidad explicativa de nuevos paradigmas como "acción colectiva", "acción racional", "movilización de recursos", "interaccionismo simbólico", "conductividad estructural", "teoría de las oportunidades" y "nuevos movimientos sociales", creo que también puede ser útil ver las experiencias

debutantes a la luz de viejos resortes y añosos comportamientos como el mito, el aquelarre y el carnaval. Y todo en el contexto de estrategias grotescas, únicas pertinentes cuando se trata de subvertir mundos barrocos y abigarrados como los nuestros.

Un mitin, una marcha, la ocupación colectiva de espacios públicos con fines contestatarios —lo que ahora llaman "acampar"— no son aquelarres ni carnavales ni ritos que actualicen mitos: no hay ahí brujas ni machos cabríos ni comportamientos previamente codificados además de que se celebran cuando hace falta y no por fuerza en cuaresma. Sin embargo entre unos y otros encuentro conexiones históricas y analogías morfológicas que justifican tratar de descifrarlos empleando conceptos semejantes. No me parece impertinente, entonces, para arrojar luz sobre las acciones multitudinarias del presente, recurrir a Carlo Ginsburg (1991) quien esclareció el aquelarre, a Mircea Eliade (1982) que se ha ocupado exhaustivamente del mito, o a Mijail Bajtin (1995) que estudió el carnaval medieval. No creo que en este caso el vino nuevo se eche a perder por ponerlo en odres viejos.

En especial quiero destacar el efecto desacralizador y profanatorio de lo grotesco como inversión del orden "natural", como violencia simbólica, como provocación burlesca, como contraveneno capaz de neutralizar el fatalismo y el miedo. Más que un *habitus*, lo grotesco es un *pathos*; más que un orden, una praxis; más que una adaptación barroca a la modernidad, un rompimiento con la modernidad. Más que un orden, lo grotesco es un desorden.

El hálito grotesco impregnaba las fiestas griegas a Dionisio, las bacanales y las saturnales romanas, las Parodias burlescas que interrumpían el solemne recitado de las Rapsodias homéricas, el aquelarre y el carnaval medieval y hasta los chascarrillos con que el Arlequín de la Comedia del Arte tomaba por asalto la escena y rompía la trama.

Hoy en cambio de lo que se trata es de carnavalizar la política. El reto es sacar el carnaval de la cuaresma y de su acotamiento como espectáculo empleando sus poderosos recursos para subvertir el orden opresivo.

En Nuestra América esto ya ocurre. Hace unos años el vistoso pero manso carnaval boliviano de Oruro se saltó las trancas y hoy el país entero es un carnaval.

*

En *Historia nocturna, un desciframiento del aquelarre*, ha dicho Carlo Ginsburg: "Las crecientes dudas sobre la eficacia y sobre los resultados de los proyectos, sean revolucionarios o tecnocráticos, obligan a replantearse el modo en que la acción política se inserta en las estructuras sociales profundas." Y más adelante llama la atención sobre que con frecuencia encontramos "la representación de formas simbólicas análogas a milenios de distancia, en ámbitos espaciales y culturales heterogéneos", de lo que desprende la necesidad de renunciar "a algunos de los postulados esenciales de la investigación histórica, el primero de todos, el del tiempo unilineal y uniforme", para concluir con una propuesta a la que me adhiero:

> La experiencia inaccesible que la humanidad ha expresado simbólicamente durante milenios a través de mitos, fábulas, ritos, éxtasis, sigue siendo uno de los centros escondidos de nuestra cultura, de nuestro modo de estar en el mundo. (Ginsburg : 23-25)

Bibliografía

Agamben, Giorgio (2005), *Profanaciones*, AH, Buenos Aires.
Ginsburg, Carlo (1991), *Historia nocturna, un desciframiento del aquelarre*, Muchnik, Barcelona.

Eliade, Mircea (1982), *El mito del eterno retorno*, Alianza/ Emecé, Madrid.

Bajtin, Mijail (1995), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Alianza, Madrid.

MITO Y UTOPÍA: EL SOCIALISMO MAYA DE YUCATÁN (1915-1924)

> El lugar del indio maya en la comunidad como un ciudadano libre, autosuficiente y seguro de sí mismo determinará la medida en que los sacrificios y la amargura de la revolución tendrán que ser justificados. Todo lo demás es asunto sin importancia, todo lo demás no tiene consecuencias. ¿Qué ha ganado el indio con la revolución en Yucatán? La respuesta a esta pregunta debe ser la base de cualquier juicio honesto respecto de nuestro trabajo.
>
> Felipe Carrillo Puerto

Cada presente evoca sus pasados, y las recientes autonomías neozapatistas de Chiapas, como los altermundismos andino-amazónicos de Bolivia y Ecuador, llaman a repensar el socialismo maya de principio del siglo XX. Hoy, cuando los pueblos originarios de Nuestra América (Martí: 21-30) se sacan la espina, es oportuno asomarse de nuevo a la experiencia libertaria yucateca impulsada entre 1915 y 1924 por el adelantado del neoindianismo revolucionario que fue Felipe Carrillo Puerto.

MODERNIDAD CANALLA

En el sureste mexicano del siglo XIX la división internacional del trabajo que imponen el colonialismo y después el imperialismo se muestra en el surgimiento y expansión de plantaciones tropicales y monterías orientadas al mercado externo y sostenidas por ingentes inversiones extranjeras. Una econo-

mía de enclave que, a diferencia de lo que ocurría en el centro del país, donde las mudanzas tenían cierta continuidad y se insertaban en la dinámica socioeconómica nacional, impone un brusco quiebre en el curso de formaciones agrarias locales de origen colonial que son abruptamente arrastradas al torbellino del capital trasnacional.

A fines del siglo XIX la península de Yucatán se eriza de henequenales; el Soconusco chiapaneco es invadido por plantaciones de café; el oaxaqueño Valle Nacional se cubre de vegas de tabaco; los bosques de Balancán y Tenosique, en la frontera de Tabasco con Guatemala, son abiertos al saqueo masivo de maderas preciosas y las selvas de Quintana Roo a la extracción de chicle; las riveras del Usumacinta se llenan de platanares y los hulares se extienden por Chiapas y Oaxaca. Todo para satisfacer las urgencias de una industria en constante renovación y el gusto europeo y estadounidense por lo exótico.

Pero la contraparte del humeante café, los tabacos aromáticos, los muebles de caoba, el suave rodar de los automóviles sobre llantas de caucho y el placer de rumiar chicle es el infierno social en que se transforman las regiones tropicales de México y del mundo. El trabajo forzado, la esclavitud por deudas, las cárceles privadas y los castigos corporales son el lado podrido del "milagro" porfirista, la letra pequeña de los contratos con el Progreso, el retrato de Dorian Grey de la Civilización.

Y la barbarie es obra de modernidad: la gran demanda de hilos para engavillar sacos de trigo resultante de la masiva incorporación de trilladoras a la agricultura estadounidense y del creciente empleo de la anudadora McCormick explica la explosión henequenera de Yucatán, el soez enriquecimiento de la burguesía agroexportadora peninsular y la progresiva esclavitud del pueblo maya.

Con cultivos de maíz, frijol, frutales y hortalizas para el consumo local, y explotaciones comerciales de ganado, caña

de azúcar, algodón y tabaco, hasta mediados del siglo XIX la diversidad agrícola hacía de Yucatán un estado autosuficiente en alimentos donde coexistían comunidades libres con haciendas, sitios de ganado y ranchos. Esto, que no era idílico, termina cuando, a raíz de la destrucción causada por los alzamientos indígenas que estallan en 1845 y se prolongan por más de medio siglo, remiten los cultivos de caña, algodón y tabaco, que son sustituidos por los de henequén que crecen exponencialmente. Para 1883 las plantaciones del agave abarcan unas 40 mil hectáreas, en 1910 son 160 mil, y 400 mil en 1917 (González: 182-186). Y así el expansivo agave barre con las milpas: la superficie con maíz en la entidad pasa de 15 mil hectáreas en 1845 a sólo 4 500 en 1907, devorando comunidades y pobladores que son incorporados de grado o por fuerza a las haciendas. Según Frank Tannenbaum, en 1910 el 75 por ciento de la población del estado trabajaba en grandes fincas (citado en Joseph, 1992: 51). En 1908 John Kenneth Turner estima que de los 300 mil habitantes del estado 100 mil son peones acasillados (Turner: 12) y poco después Salvador Alvarado calcula que son 80 mil, de los cuales 60 mil trabajan en el henequén (Alvarado: 45).

La separación del campesino de sus medios de vida, operada con radicalidad principalmente en el centro de la península, no desemboca en un mercado de fuerza de trabajo y de bienes de consumo, sino en la apropiación directa por el hacendado del trabajador como persona (Bartra 1999: 335). Para fines del XIX no se intercambiaban en Yucatán más que dos mercancías: henequén y mayas esclavizados que se vendían en 1 500 y hasta 3 000 pesos cuando la demanda de sisal estaba en alza y en 400 cuando descendía (Katz: 28). Trabajo forzado había en casi todo México, pero en el sureste era más rudo y el de la península rayaba en esclavitud.

Éste es el testimonio del mozo de hacienda Manuel Pisté, nacido en 1896:

> Nos trataban como animales, era la época de la esclavitud [...] Te dan una "limpia", por ejemplo, porque no saliste a hacer tu fajina [...] En una paca te embrocan y te pegan. Luego tienen una naranja con sal ya preparada y después de la "limpia" te la untan en la espalda y ya estás listo para ir a trabajar, a cortar (Iglesias: 10-11).

Yucatán no es excepción sino espejo de la modernidad bárbara imperante en los suburbios del sistema imperial; sociedades inhóspitas cuyas torpezas no provienen de los órdenes despóticos preexistentes, ahora sometidos por el capital, sino de la procaz codicia del gran dinero. Así, la sobreexplotación del trabajo en la península estaba sujeta a la lógica de la acumulación y seguía los ritmos del mercado: cuando aumentaban la demanda y precio de la fibra, los hacendados no buscaban más mano de obra sino que prolongaban la jornada laboral y la intensidad de las tareas, pues sabían que la bonanza era temporal y no querían cargarse de mozos que pronto serían innecesarios.

> No importaba que el trabajador pudiera morir al cabo de pocos años [...] pues los plantadores podían esperar confiadamente que obtendrían nuevos deportados yaquis para incorporarlos al sistema existente a un costo suficientemente bajo para sustituir de inmediato a los jornaleros expirados (Joseph: 104).

Este consumo "a muerte" de la capacidad laboral de los trabajadores forzados por los mismos años se practicaba también en las vegas tabacaleras de Valle Nacional, en Oaxaca (Turner: 59, Bartra, 1996: 333-334).

La oligarquía agroexportadora yucateca, que había hecho su fortuna a fuerza de trabajo esclavo y henequén, era una moderna burguesía agroindustrial subordinada a la International Harvester Co., trasnacional estadounidense que regenteaba el negocio a través de la casa comercial Olegario Molina

y Cía. El contrato que firmaron en octubre de 1902 da constancia de cómo se las gastaban:

> Queda entendido que Molina y Cía. emplearán cuantos esfuerzos estén de su parte para deprimir el precio de la fibra sisal y que pagarán solamente aquellos precios que sean [...] dictados por la International Harvester Co., [la que] coloca 10 000 pacas de sisal, o cuantas de ellas fueran necesarias, a disposición de Molina y Cía., para su venta y ofertas de venta, con objeto de bajar los precios (Lara: 3).

Como veremos, la manipulación a la baja del precio dividió a los hacendados creando un contexto favorable a la revolución que una década después llegaría del norte.

Mansiones señoriales en el Paseo Montejo, vertiginosas haciendas, eficaces desfibradoras, un puerto pujante y una extensa telaraña de vías de ferrocarril son la cara visible de la burguesía agroexportadora integrada por no más de 300 familias que eran dueñas de tierras y hombres, es decir de la economía peninsular; que controlaban el gobierno local y tenían el respaldo del federal; que gozaban de amplios privilegios sociales sustentados en la presunta superioridad racial de los criollos sobre a los mayas. Lo dijo bien Salvador Alvarado: la oligarquía yucateca era una "casta divina" que combinaba el dominio de clase con la opresión étnica de raíz colonial.

Diversos periodistas habían denunciado la mosca en el coñac porfiriano: en 1885 el chiapaneco Ángel Pola publica en *El Socialista* una serie de artículos sobre su estado titulada *Los escándalos de la esclavitud en México*; más tarde el estadounidense Herman Whitaker documenta el trabajo forzado en las plantaciones huleras en el artículo "The Planter", publicado en *American Magazine*, y los ingleses Arnold y Frost dedican 20 páginas de su libro de arqueología *Yucatán, el Egipto*

mexicano a describir la esclavitud por deudas; pero más escuecen los reportajes escritos por socialistas estadounidenses vinculados al Partido Liberal animado por los hermanos Flores Magón, como Elisabeth Darling, John Murray y sobre todo John Kenneth Turner, cuyo documentado y ácido *Barbarous Mexico* amerita la obsequiosa respuesta de Otheman Stevens y Alfred Henry Lewis, periodistas al servicio del zar de la prensa amarillista William Randolf Hearts y, por su mediación, a las órdenes del presidente Díaz (Bartra, 1999: 214-221).

Los intentos de justificar la esclavitud en respuesta a los periodicazos críticos exhiben el cinismo de los finqueros, la impudicia de los políticos y las argucias de los sociólogos. Dice Felipe Cantón, secretario de la Cámara Agrícola de Yucatán: "Es necesario pegarles, muy necesario; porque no hay otro modo de obligarlos a hacer lo que uno quiere [...] Si no los golpeáramos no harían nada" (Turner: 20). Ratifica otro hacendado entrevistado por Turner: "Tenemos que castigarlos. Así es su naturaleza, lo piden" (*ibid.*: 19). A la pregunta de un periodista sobre el traslado de indios yaqui de Sonora para servir como esclavos en las haciendas de Yucatán contesta el presidente Díaz:

> No existe aquí cosa alguna parecida al "peonaje" que se ha descrito para difamar a México [...] Los yaquis son una raza admirable [...] si se exceptúa su instinto sanguinario [...] que desgraciadamente constituye el rasgo dominante de su carácter [...] En cuanto a su deportación, ésta fue una medida política exigida por consideraciones humanitarias (*El imparcial*, 1910).

El alemán Paul Furbach, doctorado en la universidad de Heidelberg y establecido en Chiapas como finquero, escribe:

> Los pueblos de la raza del cáucaso [son] creadores del capitalismo, los orientales pueden copiarlo [pero] la mayoría de los de

> África y América son incapaces de imitar la vida moderna [...] Es forzoso imponer el trabajo moderno al indígena indolente [...] más aún cuando se trata de razas a las que falta el deseo de trabajo emprendedor (García: 93).

En un folleto de la Secretaría de Fomento, que encabeza el hacendado yucateco Olegario Molina, publicado en 1911 y posiblemente escrito por el sociólogo también alemán Otto Peust, se lee:

> En relación con el grado de inferioridad de una raza [...] los individuos que la forman resultan por su propia naturaleza trabajadores libres, obligados o esclavizados [...], la escasez de obreros en México no reviste pues, como en Europa, un carácter puramente económico, sino que depende de la índole de la mayor parte de su población nativa [De ahí] la necesidad [...] de imponer [...] cierta obligación al trabajo [...], no obstante las teorías que sostienen algunos académicos humanitarios (Secretaría de Fomento: 9-11).

La justicia poética hizo que la publicación del folleto coincidiera con el estallido insurreccional de la "población nativa" de raza inferior.

Emancipando mozos

Francisco I. Madero tuvo que consecuentar por un tiempo a Emiliano Zapata contemporizando con sus aspiraciones sociales, porque el Ejército Libertador del Sur dominaba Morelos y partes de otros estados, pero el coahuilense no era demasiado sensible a la injusticia imperante en el sureste y no impulsó reformas en las entidades federativas de la región en que su bando se impuso. Así en Yucatán ni Pino Suárez ni Patrón Correa

ni Cámara Vales, que fueron gobernadores en el lapso que va del estallido de la revolución al cuartelazo huertista, tocaron el tema social. Otros son el talante de Venustiano Carranza y la coyuntura de su gobierno, cuyos personeros incursionan en el sureste con espíritu justiciero y voluntad reformadora.

Salvo estallidos como los de Maxcanú y Valladolid, en 1910, y la sangrienta *jaquerie* de Catmís, en 1911 (Joseph, 1992: 115), además de algunas movilizaciones políticas que con frecuencia responden a reacomodos oportunistas, en Yucatán y en general en el México de las plantaciones y las monterías, la revolución que cunde en el norte y el centro no tiene en los primeros años mayor eco social. Esto empieza a cambiar a fines de 1914 y en 1915, cuando diversas fuerzas políticas incursionan enérgicamente en el vasto territorio. Conocedores de la barbarie tropical, cuando menos por los escándalos que en las postrimerías del porfiriato habían causado las noticias sobre el trabajo forzado, los personeros político-militares del carrancismo tienen al principio una visión norteña del drama social del sureste, y honestamente ofendidos por un vasallaje infrecuente en sus estados tratan de remediarlo con "Leyes de mozos" que sobre el papel suprimen deudas, tiendas de raya y enganches forzosos.

Nombrado por Carranza gobernador y comandante militar de Chiapas, el primer acto del duranguense José Agustín Castro es emitir un decreto que libera a los peones acasillados, acción que repite en junio de 1915 cuando desempeña el mismo cargo en Oaxaca. En Yucatán, el teniente coronel Eleuterio Ávila, designado por Carranza gobernador y comandante miliar, instruye la liberación de mozos en un decreto de septiembre de 1914, y un año después, en Tabasco, el decreto emancipador es promulgado por Luís Felipe Domínguez, primer gobernador militar constitucionalista de la entidad.

Dice el decreto yucateco de 1914: "Artículo 1° Se desconocen y declaran nulas y de ningún valor todas las cartas-cuen-

tas o cuentas corrientes, llamadas de sirvientes [...] Artículo 3° Los jornaleros de campo quedan en absoluta libertad para permanecer en las fincas [...] o para cambiar de residencia" (Gamboa: 252).

Instruye el decreto tabasqueño de 1915: "Artículo 1° Quedan amortizadas las deudas de los peones del campo. Artículo 2° Queda abolido el sistema de servidumbre adeudada. Artículo 3° Todo sirviente adeudado que pise territorio tabasqueño queda libre por este solo hecho (González: 477).

Quizá asustado por su osadía y sin duda presionado por los finqueros, el gobernador militar de Yucatán entibia su incendiario decreto ya desde las recomendaciones anexas:

> El gobierno del Estado recomienda a los jornaleros de campo y demás favorecidos con este decreto que al ejercer todos y cada uno de los derechos que él les restituye obren de una manera prudente y razonada, no abandonando de una manera violenta sus labores a fin de que no se perjudiquen los intereses públicos y privados, conservando siempre el orden para corresponder a la gestión gubernamental en su beneficio y no incurrir en las severas penas que les ocasionaría la transgresión de la Ley (Gamboa: 255).

Y como algún emancipado tirara para el monte, donde el gobierno no tenía control, Ávila instruye que para abandonar la finca hay que avisar con 15 días de antelación especificando el lugar y dirección de la nueva residencia.

En realidad no había por qué alarmarse tanto. El historiador González Calzada reseña lo ocurrido en Tabasco a raíz de la presunta emancipación: enterados los mozos del decreto,

> todos ellos irrumpieron en los caminos, con familia quienes la tenían, para salir de su acasillamiento; la idea era sentirse libres y gozarlo [...] las labores del campo se interrumpieron transito-

> riamente [...] Cuando los liberados se dieron cuenta de que había que ganar el sustento con el trabajo, que la revolución no era un ángel tutelar [...] volvieron a sus hogares y renovaron el contrato de servicio con sus patrones [...] Al volver los liberados a sus fuentes de trabajo, luego de la transitoria ebriedad del triunfo, la vida en el campo continuó igual. Aunque sin deudas ellos, sus horas de jornada, salarios, condiciones de vida, respeto reverencial al amo y su familia —a quienes saludaban con los brazos cruzados y la cabeza baja— eran costumbres tan antiguas que su erradicación había de confiarse al tiempo y no a decretos y disposiciones de policía (González: 150-153).

Algo parecido ocurrió en Yucatán: "¿Dónde más ibas a ir? —reflexiona un ex esclavo de la hacienda Xuáh— Si allá tenías tu milpa que el patrón te permitía hacer [...] pues allá mismo te quedabas" (Aboites: 195).

Si bien el 6 de enero de 1915 en Veracruz Carranza emite una Ley para el reparto de tierras, lo cierto es que cuando menos en el sureste su alternativa es más laborista que agrarista. Dado que los que alguna vez fueron comuneros y campesinos están masivamente incorporados a las fincas, el constitucionalismo piensa que su emancipación radica en exonerarlos de coacciones extraeconómicas de modo que obreros agrícolas y empresarios del campo puedan armonizar sus intereses en el ámbito propicio de un libre mercado laboral. Una utopía, sí, pero una utopía capitalista, acorde con su visión norteña de la modernidad.

Y una utopía irrealizable porque el trabajo forzado no era ocurrencia de rudos y arcaicos finqueros sino imperiosa necesidad de capitales modernos que se movían en ámbitos de tenue demografía y fuerte presencia de comunidades indígenas tradicionales, y que lo hacían en actividades productivas con una demanda laboral sincopada que obliga a atraer y despedir estacionalmente a la mano de obra. La excepción a esto último

eran las labores prácticamente continuas que requiere el henequén, y por eso mientras que en otras plantaciones y en las monterías el trabajo forzado era estacional, en la península privaba la esclavitud. La deuda que tenían los peones con la tienda de raya no era más que un subterfugio para forzar el trabajo sin violar la ley, de modo que la libertad del indio suponía mucho más que declarar amortizada la deuda. "Cuando las grandes haciendas son privadas del trabajo esclavo no pueden continuar subsistiendo", observó con agudeza Felipe Carrillo Puerto (Paoli, 1977, 223).

Además, ni la revoluciones se exportan ni la libertad se decreta.

El sueño de Salvador Alvarado

El gobernador Ávila recula emitiendo sucesivas circulares que mellan el filo de su libertario decreto, pero su sustituto, el también carrancista De los Santos, radicaliza de nuevo el discurso... y sólo dura dos semanas en el puesto. En febrero de 1915, Abel Ortiz Argumedo se alza contra la "usurpación" y declara al estado de Yucatán país "soberano" buscando el reconocimiento de los Estados Unidos.

La reacción separatista de las oligarquías regionales contra un centro revolucionario que se apersona en sus regiones como ejército de ocupación, se repite en Oaxaca con la convergencia "soberanista" de los cacicazgos de Meixueiro y Dávila y con el alzamiento finquero de los Fernández y los Pineda en Chiapas, pero mientras que éstos movilizan a sus propios peones y con frecuencia a las comunidades libres contra unos "invasores" que vienen del norte, Argumedo no mueve más que a unos cuantos hijos de hacendados, empleados y comerciantes y a la escasa tropa de que disponen los comandantes militares de Izamal, Espita, Valladolid, Tizimin y Temax que

se le unen. La hegemonía consensual que ciertas oligarquías del sureste ejercen sobre sociedades regionales amenazadas por militares constitucionalistas que ciertamente violan, roban y depredan ("carrancean") es un recurso al que no puede o no quiere apelar la gran burguesía yucateca, quizá porque apenas ayer terminó la Guerra de Castas y los últimos *cruzob* habían resistido en Chan Santa Cruz hasta 1901, cuando fueron diezmados por el ejército.

En todo caso, lo cierto es que en marzo de 1915 el general sonorense Salvador Alvarado llega a Yucatán con 7 mil hombres y en un par de escaramuzas derrota a Argumedo. El considerable despliegue militar —que se explica por la importancia que tienen para Carranza las divisas que reporta la exportación de henequén— no habría modificado en la península el carácter de cuerpo extraño, de "fuerza de ocupación", que adoptaba el constitucionalismo en otros estados del sureste, de no combinarse ahí con otra serie de factores que distinguen el proceso yucateco del chiapaneco y el oaxaqueño.

En primer lugar, la oligarquía regional no está en condiciones de apoyarse en los mayas para desarrollar una resistencia masiva al constitucionalismo; en segundo lugar, las contradicciones interburguesas son más enconadas e irreconciliables ahí que en otros estados pues no se dan entre regiones sino dentro de un mismo sistema económico: el del henequén; en tercer lugar, la mayor demanda de fibra generada por la primera guerra mundial, que impide la movilización del sisal proveniente de Manila y de África, permite mejorar los términos de intercambio con los compradores, lo que propicia la generalizada bonanza económica de los hacendados; en cuarto lugar, el crecimiento de la producción incrementa los requerimientos de mano de obra pero al mismo tiempo el alza de precios y utilidades permite mejorar las condiciones de los trabajadores sin modificar de raíz las relaciones de explotación ni recortar notablemente las ganancias.

Alvarado percibe de inmediato la fisura en la oligarquía:

> En los quince o veinte años de dominio de esa *casta privilegiada* de especuladores y financieros no sólo se arruinaron muchos y se cargaron de hipotecas las haciendas formadas por los viejos henequeneros con tan noble esfuerzo, sino que perdieron sus barcos, sus ferrocarriles, sus muelles, sus bancos, sus cordelerías y dejaban morir sin fuerzas la magna institución de la Reguladora (del Mercado del Henequén), para caer, cegados por el poco oro que recibían en las garras de los trusts extranjeros (Alvarado, 1918: 87).

Pero para negociar holgadamente con el sector resentido y antimolinista de los hacendados no bastaba un ejército de ocupación, hacía falta base social propia, y Alvarado se la procura entre los obreros, sobre todo rieleros y alijadores, que comienzan a organizarse gracias a que el acuerdo entre la Casa del Obrero Mundial y el constitucionalismo propiciaba la combinación de avances militares y formación de sindicatos. Para fines de 1915 se han constituido 418 asociaciones que le proporcionan al gobernador los activistas necesarios para integrar un aparato político-electoral y participar en los comicios municipales y legislativos.

Más arduo era el avance de los "agitadores" alvaradistas entre los acasillados de las haciendas no sólo por el férreo control que éstas ejercían sobre "sus" peones sino también porque no se quería provocar la insubordinación de un sector que era fundamental para enfrentar el crecimiento de la demanda de sisal. De hecho el gobierno organiza un reclutamiento masivo de trabajadores en todo el país, con lo que 17 mil nuevos braceros —o 19 mil, según Alvarado (*ibid.*: 118)— se incorporan a las labores en los henequenales.

Paralelamente, el gobernador utiliza la bonanza económica y su posición de fuerza para negociar algún progreso en

las condiciones de vida y trabajo de los peones de campo. Así mejoran vivienda, salud y escuela al tiempo que aumenta el salario: de unos 60 centavos que se pagaban en 1914, el jornal pasó a $1.50 en 1916, el año de mayor producción henequenera (Betancourt: 71).

En el contexto de la primera guerra mundial y gracias a la alianza con los henequeneros que habían sido marginados por Olegario Molina y su grupo, Alvarado logra modificar los inicuos términos de intercambio con la International Harvester y en general con los compradores, pero a su vez el aumento de precios y de ingresos le permite negociar mejoras significativas para los trabajadores.

> Ha habido épocas en que, debido al florecimiento de la industria henequenera y la escasez de mano de obra, los peones gozaron de un bienestar que nunca han conocido los indios de otros estados [...] La revolución comenzó en uno de estos períodos de prosperidad y su fase más aguda coincidió con el auge del henequén.

Sostiene lo anterior Sigfried Askinasy, sociólogo ruso que a principios de los treinta del pasado siglo realiza un estudio sobre el henequén (Askinasy: 35).

Pero el beneficio mayor es para el sector no monopolizado de la oligarquía, y así lo reconoce Julio Rendón, gerente de la Comisión Reguladora de los Precios del Henequén, en un discurso ante los hacendados:

> El gobierno comprende perfectamente que para que los intereses de la comunidad, los intereses del estado progresen, se necesita hacer que las primeras bolsas que se llenen sean las de vosotros [...] Público y notorio es que los que tenían deudas las han pagado [...] y los que no tenían deudas están acumulando dólares (Montalvo: 101).

"Deploro [...] no haber cumplido mi deber [...] repartiendo todas las tierras según me lo ordenaba el decreto del 6 de enero", escribe Alvarado en 1918. Lo cierto es que la jugada de "todos ganan" sólo era posible relegando el tema agrario, de modo que la reglamentación yucateca de la Ley del 6 de enero —donde se afirma que "todo mexicano o extranjero residente en el estado, mayor de 17 años, tiene derecho, siempre que quiera dedicarse personalmente a cultivarlo, a poseer un lote de terreno" (Gamboa: 518)—, no tuvo mayores efectos prácticos y las pocas tierras que se asignaron fueron nacionales y en dotación provisional que a veces no se ejecutó.

Quizá la coyuntura política y económica que enfrentaba Alvarado demandaba prudencia, pero, en todo caso, hay evidencias de que por sí mismas ni las leyes de mozos ni las leyes agrarias eran capaces de provocar un vuelco social.

Las relaciones de producción no se modifican por decreto como cree el por demás acucioso historiador Gilbert M. Joseph, quien sostiene que: "Alvarado logró [...] acabar con la esclavitud en Yucatán [...] cambió las relaciones de producción en las haciendas [aboliendo] el trabajo forzado y [...] apresurando [la] proletarización" (Joseph, 1992: 130). Lo cierto es que en el sistema henequenero yucateco ya se había dado la proletarización en el sentido de la explotación del trabajo por el capital. Sólo que ésta adoptaba la forma de esclavitud por cuanto la inexistencia o desaparición de los pueblos y la integración física de las familias de los peones a las haciendas impedían que existiera un real mercado de fuerza de trabajo, y el control por parte de las haciendas de los alimentos y otros bienes básicos, que en su mayor parte se importaban de Estados Unidos, impedía que existiera un efectivo mercado de bienes de consumo final. Y en ausencia de un mercado laboral y un mercado de bienes de consumo, los salarios y las tiendas de raya resultaban simples subterfugios para que no se pudiera culpar a los esclavistas de contravenir la ley. Las

condiciones de vida y trabajo podían empeorar o mejorar, y sin duda durante el gobierno de Alvarado y la bonanza henequenera se hicieron más soportables. Pero en lo sustancial los mozos siguieron perteneciendo a las haciendas. Y el propio Joseph lo reconoce cuando, después de afirmar que "un número importante de [...] peones liberados ejercieron su derecho de movimiento recién ganado y dejaron las haciendas", tiene que admitir que "en la mayoría de los casos (lo hicieron) sólo temporalmente" (*ibid.*: 130)

En 1915, Pacheco Cruz fue contratado por el gobierno yucateco como agente de propaganda que, según las instrucciones, "más que discursos o mítines [debía] procurarse pláticas con los grupos de obreros de los pueblos y peones de las fábricas del campo" (Pacheco: 122). De sus minuciosos informes al gobernador se desprende que pocos acasillados estaban interesados en ejercer, así nomás, su recién concedida libertad: la finca Tzamá "tiene veinte 'sirvientes' a quienes informé el motivo de mi visita i (sic) al interrogarlos manifestaron estar satisfechos en todo i (sic) por todo, salvo uno que dijo separarse por su voluntad" (*ibid.*: 199). En algunos casos los trabajadores piden aumento de salarios: la hacienda de Cixhuh "tiene en servicio a 20 jornaleros quienes manifestaron descontento por pagárseles un jornal de 62 centavos por mecate i (sic) piden se les pague *un* peso, de lo que igualmente hablé en mi informe No. 17" (*ibid.*: 200). Conformidad y moderación sospechosas, cuyo origen se vislumbra en el informe número 18:

> C. Gobernador del Estado. Tengo el honor de comunicar a usted que ayer en la mañana se me presentaron las esposas de los sirvientes Victoriano Caamal i (sic) Genaro Ciau, de la finca Santa María de los señores Lizárraga i (sic) Urcelay, manifestándome que el encargado de la citada finca los había encalabozado por haber expuesto deseos de separarse (*ibid.*: 206).

Alvarado fue un reformador que, como Saint-Simon, confiaba ciegamente en el progreso científico y, como Henry George, creía en un capitalismo con rostro humano. Lo que no hubiera sido impedimento si no fuera porque su concepto de la redención de los esclavos del henequén no tenía nada que ver con la idea maya de libertad. Su percepción del indígena sometido como un ser indolente y sin necesidades, y por tanto insensible al imperativo de progresar, se parece mucho a la de Paul Furbach y Otto Peust. Refiriéndose a los indios, dice: "Estos hombres sólo quieren sembrar sus milpas miserablemente pequeñas, no comen más que maíz y no se les puede convencer de que produzcan algo útil para la sociedad en su conjunto" (Alvarado, 1919: 116). La diferencia entre el sonorense y los alemanes radica en que estos últimos concluyen que es necesario el trabajo forzado mientras que el norteño busca procedimientos civilizatorios más suaves. En *Mi sueño*, texto que es una suerte de utopía, escribe Alvarado:

> Cuando se le dijo que estaba emancipado [...] su primer movimiento fue echarse a no hacer nada [Pero] aguijoneado poco a poco por el estímulo, fue acrecentando sus necesidades. Se fue civilizando [...] y sintiendo agudizarse las exigencias de la civilización, deseó mejores vestidos, mejores calzados [...] Y entonces el jornalero trabajó, no sólo como antes sino mucho más. El resultado fue que [...] el capital y el trabajo, en vez de ir uno contra otro se sumaban y engranaban (Moe: 43).

¡Semlia y Volia!

Imposibilitado de reelegirse, pues lo prohíbe el Artículo 115 de la Constitución de 1917, Alvarado le hereda el cargo a un hombre fiel: el sindicalista ferrocarrilero Carlos Castro Morales. Entre tanto crece y se radicaliza la organización político-

social encabezada por el Partido Socialista del Sureste (PSS), al punto de que el moderado gobierno de Carranza interviene para enfriar la situación. Fuerzas federales toman locales y apresan líderes, pero cuando la derecha cantaba victoria, Carranza es derrocado y la izquierda regresa a la península en ancas del Plan de Agua Prieta, con el que Álvaro Obregón y los suyos se hacen del poder.

Esta nueva etapa de la revolución en Yucatán —que de hecho arranca años antes con el trabajo de los activistas del PSS— tiene un ingrediente adicional llegado a la península a la vera del carrancismo: el radicalismo campesino del que es portador un nativo de Motul que había militado casi tres años en las filas del zapatismo morelense: Felipe Carrillo Puerto. Y el radicalismo campesino tiene historia.

En 1861, el Zar Alejandro II se vio obligado a decretar la emancipación de los siervos pues, como él mismo dijo: "es mejor liberar a los campesinos desde arriba que esperar a que conquisten su libertad mediante levantamientos desde abajo" (Paz Paredes: 22). Pero el *mujik* no estuvo conforme con una reforma que a cambio de pocas y malas tierras lo cargaba con deudas impagables y la efervescencia rural persistió. En 1862, como resultado de los trabajos de Chernichevsky en San Petersburgo y de Herzen y Ogariov en el extranjero, se forma en Rusia una organización revolucionaria denominada Semlia y Volia: Tierra y Libertad (*ibid.*: 46).

El nombre prende como consigna en el movimiento campesino europeo y, posiblemente a través del anarquismo, llega a los animadores del Partido Liberal Mexicano (PLM) que encabeza Ricardo Flores Magón. "Enarbolad la bandera roja gritando con entusiasmo: ¡Viva Tierra y Libertad! Pero no os conforméis con gritar: tomad la tierra y dadla al pueblo para que la trabaje sin amos" (Bartra, 1972: 360), escribe el lider en un manifiesto de mayo de 1911 dado a conocer en *Regeneración* por la Junta Organizadora del PLM; y unos días antes un

artículo de la misma publicación informa que donde avanzan las fuerzas del partido "la bandera roja flota en las azoteas de nuestros cuarteles ostentando nuestro querido lema: *Tierra y libertad*" (*ibid.*: 343), lo que se puede constatar en las fotos de la toma de Tijuana por los liberales (*ibid.*: s.n.p).

Después de 1911 los magonistas se desperdigaron entre las diferentes corrientes revolucionarias, pero desde su exilio en California la Junta Organizadora del PLM siempre hizo públicas sus simpatías por el zapatismo, a cuyo cuartel general llegó a principios de 1913 un enviado suyo, el magonista José Guerra, además de que intercambiaron una nutrida correspondencia. En *Regeneración* se publicaron manifiestos zapatistas y, según Ricardo Flores Magón, en 1915 "Emiliano Zapata ofreció a Antonio de P. Araujo poner a disposición de Regeneración todo el papel que se necesitara, en caso de que el periódico se publicase en territorio controlado por las fuerzas surianas" (*ibid.*: 442). Invitación que no prosperó, entre otras cosas, porque los redactores estaban encarcelados en Estados Unidos.

La relación política entre magonistas y zapatistas fue estrecha, pero la consigna del PLM Tierra y Libertad en ningún momento fue adoptada formalmente por el Ejército Libertador del Sur, que siempre rubricó sus comunicados con la leyenda Reforma, Libertad, Justicia y Ley. Sin embargo, a partir de 1913 comienzan a llegar al Morelos insurgente intelectuales urbanos familiarizados con el magonismo y también con el marxismo y el anarquismo como Rafael Pérez Taylor, Miguel Mendoza López y Antonio Díaz Soto y Gama, quienes van integrando un cuerpo doctrinario agrarista articulado en torno al concepto Tierra y Libertad. En carta de marzo de 1913 a Francisco Vázquez Gómez, Zapata escribe: "La revolución que nació [...] proclamando el Plan de Ayala [...] ha propagado sus ideales contenidos en estas palabras; Tierra y Libertad" (Martínez: 113), y tanto Paulino García como Antonio Díaz Soto y Gama, delegados zapatistas en la

Convención de Aguascalientes, empleaban el lema magonista en sus discursos.

Como veremos, Tierra y Libertad es adoptado como consigna por los revolucionarios peninsulares agrupados en el Partido Socialista del Sureste, quienes la traducen al maya: *Lu'um etel Almehenil*, pero llama la atención que también se lo apropien grupos étnicos del noroeste como los yaquis, que en un manifiesto de principios de 1918 anuncian: "Mientras el Gobierno [...] insista en no entregar nuestras tierras, la lucha seguirá dura y encarnizada", y firman la proclama con el lema Tierra y Libertad (Figueroa: 374).

Zapatismo con vista al mar

En 1913 arriba al Morelos insurrecto y zapatista el yucateco Felipe Carrillo Puerto. Nacido en 1874, segundo de 14 hijos de un pequeño abarrotero mestizo de Motul, Carrillo estudia sólo la primaria, pero con buen desempeño, y en premio su padre le regala una parcela en Ucí, donde aprende a cultivar la tierra, luego es sucesivamente vaquero, conductor de ferrocarril, leñador, cirquero, carretero, periodista, Coronel de caballería en el Ejército Zapatista, estibador en Nueva Orleáns, diputado y gobernador socialista de Yucatán.

De joven, el motuleño absorbe la cultura maya de su convivencia con campesinos y en particular de los relatos de la anciana Xbatab, con la que a los 18 años promueve la destrucción de una albarrada con que los hacendados de Dzunucán impedían que los campesinos de Kaxatah llegaran a su poblado, acción por la que cae preso (Bolio: 28). Al socialismo se asoma a través del español Serafín García, párroco de la iglesia de Motul (Irigoyen: 7), después lee a Proudhon, Kropotkin, Reclus y un capítulo de *El capital*, de Carlos Marx, publicado en la *Revista de Mérida* (Carrillo 1972: 12). En

1907 funda el periódico *El Heraldo de Motul* en apoyo a la candidatura de Delio Moreno Cantón, causa por la que va a prisión. En enfrentamiento por motivos políticos en 1911 mata a Néstor Arjonilla y es encarcelado de nuevo durante un año. En la cárcel traduce al maya la Constitución de 1857, versión de la que luego leerá artículos en reuniones con campesinos (*ibid.*: 17 y 18). Indianidad, campesinismo, mesianismo cristiano, socialismo, anarquismo y una pizca de liberalismo decimonónico; una mezcla que al combinarse con el radicalismo agrario del Ejército Libertador del Sur deviene explosiva.

En 1913, al salir de la cárcel, Carrillo marcha a Morelos, ahí se cartea con Emiliano Zapata, con quien puede conversar en 1914 en Milpa Alta, y más tarde en el cuartel general de Tlatizapán. Hablan, entre otras cosas, de llevar la lucha agraria a Yucatán, y Zapata lo nombra coronel de caballería. Esto lo sabemos por el reporte que realizó el coronel Pablo A, Lonngi a petición de Acrelio Carrillo, hermano de Felipe (Paoli 1977: 81); el resto de su incursión zapatista, incluyendo su decisión de regresar a la península, lo narra el entonces pasante de agronomía Marte R. Gómez, quien trabajó con el yucateco en las Comisiones Agrarias del Sur, encargadas de realizar los trabajos de agrimensura necesarios para la restitución de tierras a los pueblos.

"Me avisan que el general Alvarado está repartiendo tierras entre los indios mayas. Yo estoy muy contento [...] ayudando a [...] los campesinos de Morelos [...], pero aquí tienen a Zapata, así es que yo no hago falta, me voy a Yucatán", le comunicó Carrillo al joven agrónomo (Gómez: 140). Sin embargo, en la perspectiva zapatista del motuleño, la acción constitucionalista en Yucatán resultaba tibia y limitada. Así, en carta de tono irónico enviada en 1915 a su hermano Acrelio formula lo que, años después, será su programa de gobierno:

> Supongo que ya habrán dejado de tratar a los indios como a tales, que ya les habrán devuelto las tierras [...] como [...] se ha hecho en los estados de Morelos, Guerrero y México, que son los [...] que domina el "bandido" de Zapata, [...] supongo [...] que las plantas desfibradoras de las haciendas han quedado en beneficio de los ayuntamientos [...] Supongo, también, que ya no robarán despiadadamente los comerciantes [...], que ya se habrán establecido las escuelas racionalistas para enseñar a los niños que no se dejen explotar ni exploten [...], que ya no habrá sacerdotes [...] Si todo lo que te he dicho se hace ahí, entonces [...] te felicito [...] Pero la realidad me hace ver que no son tan felices (Carrillo 1972: 169-171).

Antes de trasladarse a Yucatán, Carrillo marcha a Nueva Orleáns, donde su presencia no pasa desapercibida al cónsul de México, quien poco después avisa a Alvarado que "el líder Carrillo Puerto se había embarcado [a Yucatán], trayendo proclamas firmadas por el caudillo Emiliano Zapata, dirigidas a los indígenas mayas, alentándolos a luchar por la causa agraria y contra el 'carrancismo'" (Paoli 1984: 113-114). En consecuencia el gobernador ordena su aprehensión en calidad de enemigo político. Pero poco después cambia de idea y decide incorporarlo a su trabajo proselitista, comportamiento que no era extraño en el sonorense quien habitualmente reclutaba para su causa aun a quienes no se habían adherido al constitucionalismo desde el tiempo en que Carranza operaba con base en Veracruz. "La Comisión Agraria de Yucatán —recuerda Marte R. Gómez— era casi el único lugar donde los que no habíamos estado en Veracruz podíamos trabajar" (Gómez: 140).

Así de fines de 1915 a fines de 1918 el motuleño labora para el gobierno de Alvarado en la Comisión Agraria y en la organización de cooperativas, al tiempo que desarrolla gran activismo en el Partido Socialista, y sobre todo en sus Ligas de

Resistencia, estructura de base que hacía de la organización revolucionaria yucateca partido de masas más que vanguardia de cuadros y movimiento social más que simple aparato político. Las primeras Ligas se forman a mediados de 1917 impulsadas por activistas como Felipe Carrillo, Rafael Gamboa y Felipe Valencia, y ese mismo año se establece en Mérida una Liga Central que asume la coordinación.

Carrillo tenía claras las etapas por las que debía pasar la mudanza social yucateca:

> La Revolución llegó verdaderamente a Yucatán encabezada por el general Alvarado; [...] Alvarado comenzó por dar libertad a todos los trabajadores, y al mismo tiempo [...] fomentaba la Comisión Reguladora del Henequén [que] hizo más ricos a los ricos de Yucatán [...] Nos aprovechamos de ese momento para implantar [...] el Partido Socialista, que llevaba en sus ideales la libertad económica, como la libertad política [...] Todos los trabajadores del campo, todo el estado de Yucatán —porque hay que advertir [...] que el Partido Socialista [...] no ha ido de las ciudades al campo sino del campo a las ciudades— se nos unió (Paoli, 1977: 127).

En términos historiográficos, el origen rural del núcleo político de la revolución yucateca no se sostiene: el Partido Socialista Obrero se forma en junio de 1916 por iniciativa del gobernador y jefe militar designado, en una acción operada por activistas de la Casa del Obrero Mundial, cuya finalidad es crearle una base política a la candidatura de Alvarado a la gubernatura constitucional, y sus primeros militantes son ferrocarrileros, alijadores, artesanos y pequeños comerciantes. Sin embargo, también es verdad que para 1917, y ya con Carrillo Puerto como presidente, el partido, rebautizado Socialista de Yucatán y más tarde, al extenderse a Campeche y Quintana Roo, Socialista del Sureste, transforma sus

subcomités en Ligas de Resistencia que embarnecen sobre todo en el agro, con lo que se opera una suerte de refundación que, en efecto, va "del campo a las ciudades". "La organización proletaria del estado de Yucatán es esencialmente agraria", escribe el activista Juan Rico en un libro de 1922 (Rico: 7).

Campesinismo vs leninismo

El yucateco no es el único socialismo que viene del campo. Desde 1881, fecha en que en carta a Vera Zasulich, Marx autorizó —con asegunes— que la comuna rusa se liberara "sin pasar por el régimen capitalista" (Marx: 40), los rústicos se saltaron las trancas, soñaron utopías y se pusieron a hacer revoluciones que a veces se llamaron "socialistas". En la América continental, donde hay una fuerte presencia rural de pueblos originarios, la aventura subversiva de los excéntricos ha corrido por cuenta de indios como los mayas peninsulares y como los incas andinos, a quienes hace 80 años el peruano José Carlos Mariátegui asignó tareas socialistas y que hoy pisan fuerte en Bolivia, Ecuador, Colombia y Perú.

No muy distinto del quechua y aymara del XXI, el altermundismo maya del siglo XX fue diseñado por el PSS en los congresos de Motul (1918) y el de Izamal (1921). En el primero se establece que "la libertad política es un mito si no descansa sobre la libertad económica" (Paoli 1977: 191), y el segundo va aún más lejos al sostener que

> la finalidad comunista que desde el punto de vista agrario deben perseguir las Ligas de Resistencia, es la expropiación de la tierra sin indemnización de ninguna especie, efectuándose la explotación de ella por los habitantes de la misma [...] La finalidad

> comunista desde el punto de vista industrial [...] es la expropiación sin rescate de los elementos de la producción industrial en beneficio del estado Proletario; estos elementos [...] deberán ser explotados por los trabajadores y para los trabajadores [...] La finalidad comunista desde el punto de vista del reparto de la producción [...] es la supresión del intermediario [...] que deberá ser sustituido por el intercambio [...] entre productores (Tema VII). [...] Que el gobierno socialice los servicios públicos, desempeñados hasta ahora por empresas privadas como tranvías, luz y fuerza eléctrica (Tema IX) (*ibid.* 1977: 107-108).

La primera ponencia presentada en el congreso de Motul se titula "Tierra y Libertad", que además era el lema del PSS. Sin embargo, la retórica de la reunión de 1918, como de la de 1921, está más cerca del discurso de los comunistas ortodoxos que de las formulaciones del capesinismo radical zapatista, cuyos equivalentes al otro lado del Atlántico eran los herederos del populismo decimonónico ruso: el ala izquierda del Partido Social Revolucionario, que dio organicidad y contenido programático a la participación campesina en la revolución de 1917, y cuyo lema era precisamente Tierra y Libertad.

Sin duda, la participación en los congresos del marxista de origen rumano pero de nacionalidad estadounidense Roberto Haberman, miembro del Partido Socialista de ese país, la difusión en México del *Manifiesto Comunista* y otros escritos de ese tenor desde fines del siglo XIX, y la lectura de *El capital* por los fundadores del PSO (Espadas: 4) explican el empleo en el Congreso de algunas fórmulas canónicas de dicha doctrina. Pero las razones de la poca visibilidad y diferenciación del proyecto político específico del campesinado revolucionario, que termina oculto tras la fraseología de un comunismo marxista por lo demás teórica y prácticamente muy poco generoso con los pequeños productores agrícolas y

menos aún con las posibilidades libertarias de los indígenas en cuanto tales hay que buscarlas en la poderosa irradiación ideológica que acompaña al triunfo de la Revolución rusa de 1917 a cuya cabeza está la corriente bolchevique del Partido Comunista.

Así, paradójicamente, el liderazgo del "agrarismo rojo" que domina en la Liga Nacional Campesina durante los años veinte y primeros treinta del siglo pasado, y que está ideológicamente emparentado con el socialismo yucateco, es más leninista que zapatista: "¡Si nuestro Zapata hubiere tenido la preparación de un Lenin! ¡Si hubiere podido abarcar en su visión todos los aspectos del problema!" (Agetro: 99), se lamenta en 1923 Úrsulo Galván, líder de la Liga de Comunidades Agrarias de Veracruz. Esto pese a que Lenin no veía en los campesinos más que un aliado transitorio del proletariado, y que por esos años la revolución soviética triunfante estaba aniquilando militarmente al movimiento campesino de talante anarquista encabezado por Néstor Majno, el "zapata ruso".

En su etapa carrillista, la revolución yucateca es insoslayablemente campesindia y su estrategia como su dispositivo social, están muy lejos del modelo bolchevique. Sin embargo, la simpatía de sus lideres por la revolución triunfante en Rusia los asimila discursivamente al leninismo, con cuyo esfuerzo libertario se solidarizan materialmente: en 1923 el gobierno de Carrillo apoya al gobierno soviético con un envío de medicinas y otros artículos, lo que le vale una respuesta de Lenin donde éste les hace recomendaciones políticas para el manejo de la cuestión agraria (Irigoyen: 18).

No será sino diez años después que un comunista peruano, José Carlos Mariátegui, trate de incorporar al marxismo la perspectiva libertaria de los pueblos originarios de América, una tarea que entre la segunda y la tercera décadas del siglo XX los mayas peninsulares emprendieron empleando la termi-

nología leninista convencional pero deslindándose en la práctica de la ortodoxia.

El verdadero comienzo

Proveniente del centro y el norte, la revolución "llega" a Yucatán con Alvarado pero arraiga y se convierte en subversión local tres años después, al irse desplegando un verdadero movimiento popular ya no sólo inducido desde arriba sino con motivaciones propias, e impulsado desde abajo. Es con Carrillo y no antes que la revolución peninsular comienza a hablar en lengua maya.

Sin duda el de Motul quería ir más a fondo que el sonorense, pero la radicalización del proceso yucateco no es asunto de ideología sino de coyuntura. Desde 1916, el fin de la guerra europea provoca la caída de los precios del sisal, lo que hará crisis en 1919 cuando, ante la existencia en almacenes de 125 millones de kilos de henequén, se abandone la regulación y se regrese al mercado "libre", en realidad controlado por la International Harvester.

Al irse reduciendo las exportaciones de la fibra, de 1916 en adelante se acumulan inventarios, se reducen las plantaciones, disminuye la demanda de fuerza de trabajo, bajan los ingresos del peón, se agudiza el conflicto rural, entra en crisis la alianza del gobierno con los hacendados y se cuestiona a la Comisión Reguladora de los Precios del Henequén. Toda la armazón de la estrategia alvaradista se derrumba al tiempo que el sonorense, impedido por la Constitución de 1917 de reelegirse como gobernador, se ve obligado a replegarse dejando en el cargo a Castro Morales, un personaje sin fuerza propia. Pero en el ocaso de Alvarado amanece una opción afilada y visionaria que se había ido forjando en el Partido Socialista y las Ligas de Resistencia.

Con la caída del sisal la conciliación de clases se vuelve insostenible. Predicamento en que la posición ideológica de Carrillo y el PSS deviene posición política al tiempo que el radicalismo campesino de corte zapatista va encontrando respuesta en los henequenales y pasa de simple discurso a fuerza social. Desde 1918 el PSS y las Ligas impulsan decididamente la lucha por la tierra, de modo que si durante el mandato de Alvarado apenas se registran 14 solicitudes de dotación, menos de 5 por año, el gobierno siguiente recibe 130, 26 anuales.

Paralelamente, los hacendados endurecen su posición. No sólo a la defensiva y como respuesta a las tomas de tierras y quemas de henequenales, que fueron cuantiosas —según José Vales Castillo, presidente de la Cámara Agrícola, "en 1920 desaparecieron 90 746 mecates de plantación de henequén, que hubiesen producido más de 100 mil pacas" (Vales: s.n.p.)—; sino también en una ofensiva política orientada a recuperar el poder local, que durante el constitucionalismo había sido controlado por el centro federal.

Con la emergencia a primer plano de la contradicción territorial entre los trabajadores mayas en servidumbre y sus amos de la casta divina —calificativo que cabe a los hacendados como clase y no únicamente al sector monopólico para el que lo acuñó Alvarado— se inicia en sentido estricto el proceso revolucionario yucateco. Y es que sólo entonces los avatares peninsulares dejan de ser reacomodos producto de la negociación entre el centro y la oligarquía regional, con los dominados como simples comparsas, para convertirse en una efectiva y a veces violenta lucha de clases.

El 7 de abril de 1919 se recibe en Mérida una comunicación de la Secretaría de Agricultura en la que ésta ordena a sus dependencias de Yucatán que dejen de fraccionar henequenales "porque dichos terrenos continuarán en poder de sus legítimos propietarios" (citado en Gamboa: 133), con lo

que el gobierno federal desautoriza abiertamente la reforma agraria emprendida por el PSS. Durante la segunda mitad del año el conflicto rural se torna violento y el ejército de la federación se ensaña contra los agraristas, mientras que Carranza le da alas un Partido Liberal Yucateco (PLY) destinado a contrarrestar al PSS. A fines de 1919 y principios de 1920, las fuerzas federales asesinan y encarcelan dirigentes, desarman campesinos agraristas, ocupan y queman cooperativas y locales socialistas y apresan y expulsan del estado a Carrillo Puerto, a la sazón presidente del Partido. Pero las Ligas intensifican sus acciones y en marzo de 1920 arden las haciendas de Ticopo, Kantoiná, Nabanché, Hunkanab, Bella Flor, Santa María, Mulsay, San Juan Kop, Yaxcacab, Itzincab y Tekik, entre otras.

A la larga, el enfrentamiento con las bayonetas federales hubiera acabado con la resistencia del PSS y sus Ligas si no fuera porque la derrota de Carranza a manos de los impulsores del Plan de Agua Prieta le permite al socialismo yucateco rehacerse a la vera del obregonismo triunfante. Así el 18 de junio de 1920 en el puerto de Progreso una multitud en vilo dominada por el blanco de la manta que viste y el rojo de las banderas que enarbola recibe en triunfo al Carretero de Motul, a *sucun* (hermano) Felipe, al presidente del PSS, a su líder Felipe Carrillo Puerto.

Sin maíz no hay Mayab

Carrillo Puerto regresa a Yucatán con las fuerzas armadas de la federación y hubiera podido tomar el mando del estado sin más trámite, pero el zapatista peninsular rechaza de inicio lo que califica de un "cuartelazo político", y se indigna porque los candidatos a diputados del PSS a quienes la represión carrancista había impedido llegar al cargo conforman la Cáma-

ra respaldados por las tropas y sin que medie nueva elección, cosa que para el motuleño es una traición al pueblo.

En vez de montarse en la ocupación militar, de junio de ese año a mayo del siguiente Carrillo desata una intensa movilización popular contra la oligarquía y por la reconstrucción del PSS desmantelado por los carrancistas, que culmina con una arrolladora campaña electoral en la que gana con 62 801 votos, contra 2 818, del candidato del PLY. Con 19 de cada 20 sufragios, y habiendo logrado esta abrumadora aprobación en el curso de una lucha larga y enconada, el PSS no sólo ha conquistado la gubernatura, en un sentido más amplio, ha tomado efectivamente el poder tanto arriba como abajo.

Pero la economía peninsular está en crisis debido a la caída de los precios del sisal, la desaparición de la Comisión Reguladora y el regreso de la International Harvester. Y en tiempos de vacas flacas cualquier intervención del gobierno del estado supone beneficiar a un sector de los productores y enajenarse a otro. Así, en diciembre de 1921 Carrillo crea una nueva instancia de control, la Comisión Exportadora de Yucatán, e implementa una reducción de la producción conforme a una tasa variable según el volumen, que va de 15 por ciento para los productores menores a 50 por ciento para los mayores. El saldo político es que los grandes hacendados le declaran la guerra mientras que los modestos, agrupados en una Liga de Pequeños y Medianos Productores de Henequén, lo apoyan.

Pero la clave del gobierno socialista no está en regular la producción para enfrentar el estrangulamiento económico y ganarse a los pequeños henequeneros; la preocupación central de Carrillo es la crisis social, pues su principal compromiso es con los trabajadores del campo que constituyen su mayor base de apoyo.

La desocupación y el hambre son habituales en ámbitos donde dominan monocultivos de materias primas cuya de-

manda es fluctuante, y en este caso se agravan por el notable incremento que durante el auge había tenido la población dependiente del sisal. Decenas de miles de trabajadores del campo se encuentran de pronto sin trabajo, pero la habitual estrategia rural de refugiarse en la economía doméstica y la producción de autoconsumo resulta cuesta arriba en la zona henequenera, donde las tierras son poco adecuadas para la agricultura de subsistencia y la milpa ha sido erradicada casi del todo y desplazada por el agave. En un estado como Yucatán, que importaba masivamente alimentos, entre ellos unas 40 o 50 mil toneladas anuales de maíz, que representaban casi el 60 por ciento del consumo (Askinazy: 59), la crisis de la economía agroexportadora era sinónimo de hambre, hambre sin atenuantes.

De 1916 a 1923, a raíz de la caída de la demanda, los henequenales se habían reducido en casi 40 por ciento al pasar de 36 mil a 22 mil hectáreas, lo que provocó una contracción del empleo y el ingreso que la lucha de las Ligas por preservar el monto de los salarios no podía contrarrestar pues lo que se reducía drásticamente no era tanto la remuneración sino los días trabajados. En este contexto no sólo era inviable la lucha de corte proletario por más trabajo y mayor sueldo, sino que chocaba con la única política posible para enfrentar la mermada demanda, que era reducir la oferta y la producción. Tampoco tenía sentido expropiar y pasar a manos campesinas las plantaciones, entregándoles un negocio en quiebra. Cuando el precio de la fibra se reduce 80 por ciento en sólo 4 años, se hace evidente que el sisal ya no puede sostener a la totalidad de la fuerza de trabajo que absorbía en tiempos de auge.

Ante un problema que es —literalmente— de vida o muerte, el PSS y el gobierno de Carrillo apelan al paradigma campesino y diseñan una salida básicamente agrarista: sin abandonar la defensa de los intereses laborales de los jornaleros y

los acasillados, las Ligas de Resistencia impulsan con fuerza la expropiación y dotación de tierras.

Pero aunque muchas zonas reivindicadas han sido o aún son henequeneras, no se trata de crear inviables "haciendas sin hacendados", como plantearía el presidente Lázaro Cárdenas 12 años después; aquí se trata de recampesinizar a los mayas en un sentido radical, lo que supone devolver la tierra, restituir la milpa, regenerar la comunidad, reanimar la cultura, recuperar la dignidad, y todo en el ejercicio de una libertad recién conquistada. Nada más y nada menos.

Y le llovieron críticas. Los hacendados rechazan el "regreso al maíz" con argumentos en apariencia contundentes: ya en 1918 un administrador de fincas y cabildero de la Casta Divina afirma que "Yucatán [...] tiene una gran ventaja adquirida con ser *monocultor*" (Torre: 67).

> El haber inducido a los braceros de las fincas al *cultivo del maiz* ha sido uno de los motivos principales por los que han abandonado el henequén, y hay que convencerse de que nuestra fibra siempre ha dado y seguirá dando para importar no sólo maíz sino todos aquellos productos de los que carecemos. El tiempo que un hombre invierte para producir una carga de este cereal es el mismo que invertirá para producir una paca de henequén de 200 kilos, y el valor que se obtiene por ésta es cuatro veces mayor que el que se puede obtener por una carga de maíz (*ibid.*: 20).

"El cultivo de maíz no sólo es perjudicial sino *antipatriótico*" (*ibid.*: 54).

Más inquietante es que veinte años después Sigfried Askinazy, que había sido militante del "gran partido agrarista ruso, el Partido Social Revolucionario", participante en 1917 en el soviet de Petrogrado y que se felicita por reencontrar en México la bandera Tierra y Libertad que enarbolaban sus co-

rreligionarios rusos (Azkinazy: 2), coincida con el argumento finquero:

> En la zona henequenera que da irrisorias cosechas de 200 a 300 kilos por hectárea, [el maíz] no es actividad económica sino más bien ritual. Sembrando su milpa [...] el maya obedece inconscientemente a sus antiguas creencias cosmológicas según las cuales el maíz es la vida [...] Es una fantasía pensar siquiera en transformar en milpas los áridos campos de Yucatán. Plantear el problema agrario es hablar del henequén (*ibid.*: 58, 59).

Otros 20 años después, un estudioso progresista como Antonio Betancourt sostiene lo mismo: "La solución del retorno al maíz como medio para resolver las consecuencias de la crisis henequenera que afectaban a los campesinos mayas era de un efecto regresivo" (Betancourt: 78).

Veinte años más tarde, Francisco Paoli y Enrique Montalvo, remachan la misma crítica:

> El PSY pretendía lograr la autonomía evitando la necesidad de importar alimentos. Trataba de crear una infraestructura agrícola suficiente para autoabastecimiento de maíz y frijol. Desarrollaba la estrategia trazada en el Congreso Obrero de Motul expresada por Carrillo Puerto en estos términos: "El estado de Yucatán bien cultivado será un centro de producción agrícola capaz de bastarse a sí mismo, puesto que acabará con la tendencia de acaparar todas las tierras para sólo cultivar henequén." Esta posición de Carrillo Puerto en 1918 es bastante utópica y próxima a los ideales tradicionales aprendidos de los campesinos zapatistas y en las lecturas anarquistas. La posición cambió después (Paoli 1977: 100-101).

Tal parece que la teoría de las "ventajas comparativas" es un dogma de fe que unifica a derechas e izquierdas contra la

utopía carrillista del "regreso al maíz". Pero antes de descalificar habría que atender a los argumentos del motuleño y sus compañeros.

El 27 de diciembre de 1920 la XXVI legislatura local aprueba una Ley de tierras ociosas en cuyos considerandos se establece que

> Yucatán [...] es de carácter monocultor en la actualidad; pero históricamente está comprobado que sus tierras producen algodón, higuerilla, chicle, maderas preciosas, maíz, frijol, caña de azúcar y otros [...] cuyo cultivo se ha reducido [...] o abandonado [...] Es indudable que si la dirección económica del estado estuviera entregada en manos competentes [...] se hubiera hecho ya una división de zonas agrícolas [...] Naturalmente el sistema capitalista aleja la posibilidad de la distribución de la propiedad agrícola e industrial por regiones, lo que sólo es factible cuando el interés comunal está sobre el particular o privado; pero nuestro estado requiere urgentemente tener un granero, es decir una región dedicada exclusivamente al cultivo de cereales de primera necesidad [...] para evitar, o mitigar, los rigores del hambre por carencia de estos productos básicos en la alimentación indígena (Carrillo 1972: 113-114).

Estas son razones agroecológicas y económicas. Pero hay otras. En el artículo "El nuevo Yucatán", Carrillo Puerto escribe:

> La distribución de la tierra tiene [...] grandes consecuencias políticas, sociales y económicas. La [...] más obvia y [...] difícil de alcanzar es la diversificación de los cultivos como resultado de la distribución de los ejidos. Yucatán ha sido por muchos años un estado monocultivador. Todo nuestro esfuerzo se ha ido en el cultivo del henequén [...] Cosas que podríamos producir en Yucatán están siendo importadas. Una de las razones para esto es que es más fácil administrar una plantación de un solo

> producto que tiene asegurado el mercado. Otra razón es que la importación de comida para dar a los indios pone a éstos en desventaja mayor que si ellos mismos la produjeran en su casa. Nominalmente el indio era libre; pero en realidad estaba siendo endeudado por su comida y, en tanto siguiera debiendo su comida no podía abandonar la plantación [...] Hasta hace cuatro años importábamos todo lo que comíamos [...] Importábamos maíz que es la principal comida del indio; importábamos pollos y huevos. Ahora cosechamos el maíz, que necesitamos y cosechamos algunos otros comestibles, incluso para exportar una pequeña parte. En lugar de importar leche enlatada estamos propiciando la importación de vacas. Cosechamos, pues, nuestros propios frutos y esperamos que pronto cada población será sostenida por los frutos que generen sus propias tierras. Todo está dando al indio independencia económica y mayor confianza en sí mismo (Paoli 1977: 220).

En ese mismo artículo Carrillo sostiene que "en un país agrícola, tierra y libertad son sinónimos. Esto explica nuestro lema revolucionario 'Tierra y Libertad'" (Paoli 1977: 218).

Para los carrancistas, Alvarado incluido, liberar era sinónimo de emancipar a los peones de las labores forzosas mediante la reglamentación del trabajo, mientras que para el zapatista Carrillo es claro que la contratación libre y la sindicalización son inviables en un mundo de haciendas, un capitalismo canalla como el del sur y el sureste mexicanos, donde pretender que los campesindios se liberen sin recuperar la tierra es simple demagogia. La perspectiva de cambio del Constitucionalismo es "proletarista" y apunta hacia un capitalismo armónico y equitativo; en cambio la visión del zapatismo y el indianismo yucateco es "campesinista" y vislumbra un orden de comunidades, cooperativas y productores libres. Por esto el carrillismo es calificado de utópico tanto

por la derecha, cuyo paradigma es el capitalismo, como por la izquierda, cuyo modelo es un socialismo al que sólo se llega por la vía de la proletarización de los campesinos y la civilización de los indios.

La reconstitución de pueblos y milpas era necesaria para liberar a los mayas de la sujeción a las haciendas, pero también para atenuar la dependencia de Yucatán respecto de Estados Unidos, que así como era el destinatario del henequén peninsular era también su proveedor de alimentos. Y la dependencia en productos básicos era arma poderosa en manos del gobierno estadounidense, como se había manifestado en 1818 cuando la Comisión Reguladora creada por Alvarado trataba de mejorar los precios y, en respuesta, el presidente "Hoover [...] empezó a usar los envíos de alimentos como una palanca en las discusiones" (Joseph, 1992: 192).

El "regreso al maíz" es una propuesta social y económica, que tiene un sustento agroecológico que bien cabe destacar en tiempos como los nuestros, de crisis ambiental y alimentaria. Carrillo había sido campesino, en las Comisiones Agrarias de Morelos convivió con agrónomos y se preocupaba por las cuestiones del cultivo. En el primer Congreso Obrero, el motuleño interviene sobre el Tema 1, referente a la producción agrícola: "Hasta este momento no hemos comprendido bien lo que este punto significa. En la vida económica de todos los pueblos debe procurarse primeramente que los elementos de primera necesidad no sean importados" (PSY: 26). Pero no se queda en la generalidad: después de cuestionar los bajos rendimientos que ha encontrado en algunas zonas del estado, expone su labor de extensionismo agronómico: "En la región de oriente procuré convencer a los trabajadores del campo de que no debían quemar los montes en su totalidad y que era mucho mejor que removieran las tierras pues obtendrían dos ventajas: [...] no consumir todas las materias que la tierra contiene [...] y que no haya un desperdicio [...] de madera" (PSY: 26-27). Sen-

sata recomendación que sin duda hubieran aplaudido los agrónomos campesinistas como Augusto Pérez Toro, Luís A. Varguez Pasos y Efraím Hernández Xolocotzi, que sesenta años después estudiaron las milpas yucatecas (Varguez: 1-113).

En consideración a lo que en el arranque del siglo XXI es políticamente correcto, no está de más mencionar el segundo punto del Decálogo social de Carrillo Puerto: "La tierra es la madre y el trabajo el padre del género humano."

Reinventar la comunidad

Carrillo y el PSS consideran la posibilidad de operar la producción henequenera mediante cooperativas de trabajadores. Pero este es asunto menor que puede esperar, lo esencial y urgente es "dar al indio maya su estatus de hombre libre", emanciparlo de la sumisión y el envilecimiento en que lo ha sumido un régimen de explotación-dominación donde la opresión económica de clase se entrevera con el sometimiento étnico y de casta. Y esto no se logra "normalizando" la posición del indio como fuerza de trabajo de las haciendas —ni tampoco instruyendo que algunas fincas se transformen en cooperativas, como lo pondrá en evidencia la poca vitalidad del colectivismo por decreto tanto durante el gobierno de Lázaro Cárdenas como en experiencias semejantes de otros países—. La única posición políticamente liberadora es la zapatista, aunque pudiera parecer una "utopía" o un "retroceso".

No encuentro mejor forma de sustentarlo que citar en extenso las palabras de Carrillo Puerto en "El nuevo Yucatán", un artículo escrito hace casi un siglo y que, como los buenos aguardientes, mejora conforme pasa el tiempo

> Nuestra primera tarea ha sido distribuir las tierras comunes [...] a nuestra gente. La apropiación de la tierra por las comunidades

indígenas [...] es hasta ahora la contribución fundamental de la revolución. Estamos tomando esas tierras [...] de las propiedades de los hacendados, dejando a éstos por lo menos 500 hectáreas. Esta tierra no se da a ningún individuo [...], la tierras [...] pertenecen a la comunidad; [...] cada quien tiene solamente el derecho a trabajar la tierra y disfrutar los frutos que produzca [...] En conjunto, cerca de 80 mil jefes de familia obtendrán sus parcelas en tierra común.

Esta distribución [...] está teniendo consecuencias de largo alcance. La primera [...] es que los indios se están mudando de las grandes propiedades donde vivían y están construyendo sus hogares en pequeños pueblos [...] Los hombres viejos que no han conocido la libertad, que nunca han tenido el disfrute de la posesión, que nunca han plantado y cosechado por ellos mismos, están [...] empezando a vivir la vida de los hombres libres.
Pero lo más importante ha sido el surgimiento de una nueva vida [...] una nueva existencia política, con organizaciones y problemas comunales.

La distribución de la tierra tiene [...] grandes consecuencias políticas, sociales y económicas. La [...] más obvia [...] es la diversificación de los cultivos como resultado de la distribución de los ejidos. Yucatán ha sido por muchos años un estado monocultivador. Todo nuestro esfuerzo se ha ido en el cultivo del henequén [...] Cosas que podríamos producir en Yucatán están siendo importadas. Una de las razones [...] es que [...] la importación de comida para dar a los indios pone a éstos en desventaja mayor que si ellos mismos la produjeran en su casa. Nominalmente el indio era libre; pero en realidad estaba siendo endeudado por su comida y, en tanto siguiera debiendo [...], no podía abandonar la plantación [...] Hasta hace cuatro años importábamos todo lo que comíamos.

Importábamos maíz, que es la principal comida del indio; importábamos pollos y huevos. Ahora cosechamos el maíz que necesitamos [...] Cosechamos, pues, nuestros propios frutos, y

esperamos que pronto cada población será sostenida por los frutos que generen sus propias tierras. Todo está dando al indio independencia económica y mayor confianza en sí mismo.

El futuro de Yucatán pertenece a los mayas (Paoli 1977: 218-219).

Las tierras del latifundio finquero yucateco no cambiaron drásticamente de manos, ni era tal el propósito inmediato de la reforma agraria que emprende la administración de Carrillo Puerto, quien prefiere entregar terrenos nacionales o incultos que expropiar henequenales, aunque su último decreto, del 28 de noviembre de 1923, establece que las fincas abandonadas podrán ser incautadas y entregadas a los campesinos a pedimento de las Ligas. Sin embargo, en menos de tres años, que es lo que dura su gobierno, el reparto agrario es importante. En 1921, siendo Carrillo presidente del PSS y gobernador el carrillista Manuel Berzunza, se entregan 150 mil hectáreas a 28 pueblos, y entre enero de 1922, en que el motuleño asume la gubernatura, y enero de 1924, en que es asesinado, Carrillo entrega 438 mil hectáreas a 23 mil campesinos de 78 pueblos, en total cerca de 600 mil hectáreas dotadas a más de 30 mil familias agrupadas en un centenar de comunidades (Joseph, 1992: 273). El historiador Gilbert M. Joseph sostiene que "bajo el liderazgo de Carrillo, la reforma agraria en Yucatán avanzaba más rápidamente que en ninguna otra región, salvo en Morelos, antes de 1924" (Joseph, 1977: 26).

Hasta ahora más de la mitad de las villas y pueblos del estado han recibido sus tierras y son más de 80 —escribe Carrillo en el multicitado artículo de fines de 1923— Cada jueves, y a veces dos días por semana, se distribuye tierra en alguna población. Esta parte de nuestro programa debe ser completada dentro de un año [...] En conjunto cerca de 80 mil jefes de familia obtendrán sus parcelas en la tierra común (Paoli 1977: 219).

Fusilado el 3 de enero de 1924, Carrillo ya no tuvo el año que necesitaba para cumplir sus metas. Sin embargo, en el primero de su gobierno entregó 209 mil hectáreas, en beneficio de casi 11 mil campesinos, y en el segundo llegó al medio millón (Carrillo 1972: 23).

Mestizas empoderadas

Ni en la sociedad yucateca ni en las comunidades mayas privaba lo que hoy llamamos equidad de género. Si los indígenas sufrían opresión étnica y de clase, las mujeres padecían una carga adicional por el simple hecho de serlo. Pero los socialistas yucatecos eran sensibles a una urticante contradicción que cruza los órdenes civilizatorios.

En el sueño de Alvarado el protagonismo de la mujer no pasaba de "sociedades altruistas" para satisfacer el "hambre material y espiritual de los pobres", un feminismo que no debía caer en "ningún extremo ridículo ni contraproducente". Pero en los tiempos de Carrillo las mujeres comienzan a empoderarse de verdad. Su hermana Elvia Carrillo Puerto —que más tarde y a raíz de sus incursiones por la ciudad de México sería conocida como "La monja roja"— en 1912 había fundado en Motul la primera organización de campesinas y en 1919 conforma en Mérida la Liga Rita Zetina Gutiérrez, cuyo nombre rememora a una notable maestra yucateca. Desde entonces participa activamente en el PSS y en 1922 es elegida diputada al congreso local (Carrillo, 1959: 83).

Elvia Carrillo y Rosa Torres impulsan fuertemente las cuestiones de género en los congresos de Motul e Izamal. En el primero se resuelve que "el hombre ha sufrido la tiranía de las leyes y del capital y la mujer no sólo ha sufrido la tiranía de las leyes y del capital sino también la oprobiosa tiranía de los esposos, de los padres y aun a veces de los hijos. Los go-

biernos anteriores no han querido darle significación a los derechos que tiene la mujer como individualidad humana" (PSY: 74), y se acuerda "elevar un ocurso a la honorable Cámara del estado para que se decrete que la mujer yucateca tiene derecho a votar y ser votada" (*ibid.*: 94). En el segundo, se asume como tarea del partido la "emancipación integral de la mujer". No se llega al acuerdo con facilidad pues en la Comisión que se ocupa del asunto hay socialistas que sostienen la inferioridad intrínseca de la mujer con citas Schopenhauer y de presuntos estudios fisiológicos.

Con resolutivos como estos era previsible que el PSS agrupara a numerosas organizaciones de mujeres, entre ellas la Liga Obrera Feminista, formada por vendedoras del mercado y trabajadoras de la Cooperativa Nueva Industrial de productos de henequén. En 1922 había en Yucatán 18 ligas femeninas y para marzo de 1923 ya eran 45, que agrupaban a más de 55 mil mujeres trabajadoras. Así, casi cuarenta años antes de que en el país se les reconociera el derecho a votar, en Yucatán las mujeres ocuparon puestos políticos importantes: además de que Elvia Carrillo, Beatriz Peniche y Raquel Cid fueron diputadas, Rosa Torrejé fue regidora y Josefa García Figueroa se desempeñó como asistente personal de Carrillo Puerto, hasta el último día de su gobierno (María: 12).

Sin embargo el sexismo, del que no escapan algunos socialistas, está muy arraigado entre la buena sociedad yucateca y clases medias que la acompañan. Así cuando en 1922 la Liga Central publica 5 mil ejemplares del folleto *La Brújula del Hogar. Medios seguros y científicos para evitar la concepción*, las buenas conciencias se escandalizan por la "obscenidad" de aludir al sexo.

El texto cuestionado es de la luchadora feminista Margaret Sanger (1879-1966), miembro del grupo radical neoyorkino de Greenwich Village, promotora de la International Workers of the World, editora de la revista *The Woman Rebel* y la ma-

yor impulsora en Estados Unidos de la legalización de la contracepción (Martínez: 78). Es muy posible que las ideas y los textos de Sanger hayan llegado a Yucatán a través de la feminista estadounidense Evelyn Trent, esposa del militante del Partido Comunista Mexicano de origen indio Manabendra Nath Roy a quien Carrillo, Haberman y Elena Torres habían conocido en 1920, cuando la represión en Yucatán los obliga a refugiarse en la capital del país (Taibo: 63). Sea como fuere, al incorporar a su programa el avanzado feminismo de la Sanger, el socialismo yucateco evidencia su carácter precursor.

En una carta pública que hoy mantiene toda su pertinencia, el PSS y las Ligas ratifican su postura: "¿Es o no es la mujer dueña de su cuerpo? Si lo es puede, si quiere, limitar el número de sus hijos para evitar la miseria y la esclavitud" (en Sanger: 36).

En la misma línea libertaria están las reformas orientadas a evitar que el "contrato" matrimonial propicie la esclavitud doméstica. La Ley de Divorcio de marzo de 1923 establece que el matrimonio es "disoluble por medio del divorcio, que podrá decretarse a solicitud de ambos cónyuges o de uno solo de ellos" (Smith: 164), y cuatro meses después se decreta que para las personas pobres haya un descuento de 75 por ciento del costo del trámite. En un artículo de ese mismo año publicado en *Tierra y Libertad*, la revista de la Liga Central, y titulado "Si el amor esclaviza ¡maldito sea el amor!", se afirma que el divorcio es necesario "para el triunfo del amor libre" (*ibid.*: 165).

Las iniciativas del gobierno de Carrillo son plausibles, pero la cultura patriarcal no cambia sólo con buenas leyes, y lo cierto es que son varones tres de cada cuatro cónyugues que, amparándose en la nueva legislación, solicitan unilateralmente disolver el vínculo matrimonial. Pero si pocas yucatecas se animan a ejercer ese nuevo derecho, muchos extranjeros, sobre todo estadounidenses, viajan a la península para aprovechar las facilidades que les da la Ley de Divorcio.

A lo mejor las reformas sobre el matrimonio no fueron suficientes para liberar a las yucatecas, pero sí asustaron a los reaccionarios, entre ellos el cónsul estadounidense O. Gaylord Marsh quien, en una memoranda a Washington, escribe sobre la nueva Ley: "Es una pieza legislativa tramposa e inmoral, y un golpe de parte de una agencia de Lenin contra el fundamento moral mismo de la civilización" (*ibid.*: 168).

Otra gran preocupación del socialismo yucateco es el sistema con el que se educaba a los niños. Desde 1915 algunos maestros, inspirados en las ideas pedagógicas del anarquista español Francisco Ferrer Guardia, fusilado en Barcelona seis años antes, inician la revisión crítica de los principios autoritarios y los métodos represivos de la enseñanza, asuntos que se debaten en el Primer Congreso Pedagógico, donde bajo el concepto de "enseñanza racional" se establece que en educación "el principio básico es la libertad" y que el maestro, más que "instruir", debe "incitar". En el congreso de Motúl se ratifican estas definiciones y se acuerda crear una Normal Socialista para formar al nuevo magisterio. En 1922, ya gobernador Carrillo Puerto, se instituye por ley la Escuela Racionalista (Rico: 144-164), y se impulsa el establecimiento de escuelas-granjas para instruir en técnicas agrícolas y diversificar los cultivos. Al desarrollar "técnicas experimentales de alfabetización, las que conectaban las habilidades de lectura y escritura con significativas experiencias centrales en la vida del trabajador rural, en particular su relación con la tierra", escribe Gilbert M. Joseph, apoyándose en Gamboa Berzunza, "el programa de alfabetización rural de Carrillo prefiguraba el método [...] de "concientización" del educador brasileño Paulo Freire".

Un partido que es movimiento

El Partido Obrero de Yucatán, luego Socialista de Yucatán y más tarde Socialista del Sureste, surge de arriba abajo, como

iniciativa del gobierno militar de Alvarado que necesita respaldo de un grupo político local, y al principio no es muy distinto de otros institutos forjados al calor de la lucha armada o en la inmediata posrevolución, que son apéndices corporativos del poder estatal y en ocasiones desarrollan prácticas protofascistas, como lo hace el Radical Socialista de Tabasco que encabeza Garrido Canabal.

La "vanguardia política" de la revolución yucateca es, pues, una organización fuertemente centralista y notablemente clientelar, cuyo rápido crecimiento (se funda en 1916, en 1918 tiene 26 mil miembros y 80 mil en 1924) se explica, en parte, porque para conservar su empleo los servidores públicos tienen que hacerse "socialistas" (PSY: 89-103) y porque a los trabajadores del campo y las ciudades les conviene ser miembros del partido para que avancen sus demandas.

Pero esto comienza a cambiar a fines de la segunda década del pasado siglo. Si el respaldo del centro constitucionalista y la alianza con el sector no monopolizado de la oligarquía local habían permitido a Alvarado estabilizarse en el poder local y crear una fuerza política propia, es la oposición activa del centro, la ruptura del acuerdo con la gran burguesía henequenera y la pérdida del gobierno local lo que permite —y obliga— a Carrillo Puerto a transformar un partido de discurso avanzado pero corporativo y clientelar en el instrumento sociopolítico de un amplio movimiento de masas. Una insurgencia popular cuya fuerza mayor viene del campo pues, paradójicamente, en los tiempos del motuleño, y cuando el proceso se radicaliza, algunos organismos sindicales que habían sido base primera del Partido Socialista Obrero, como la Liga Obrera Ferrocarrilera, se dividen y parte de sus miembros viran a la derecha y alinean con la oposición (Rico: 3-12).

De 1918 en adelante, y sobre todo en las cruentas batallas de 1920, el PSS y sus Ligas de Resistencia se refundan como movimiento social mayormente agrario, que ya no es recurso

político del gobierno impuesto por el centro sino instrumento de los mayas para hacerse del poder —tanto el social como el administrativo— y ejercerlo con prestancia y en su beneficio. En esta perspectiva, las Ligas representan en la revolución yucateca un papel semejante al de los soviets en la rusa.

> El poder que ha hecho posible la repartición de tierras en Yucatán es la Liga de Resistencia —escribe Carrillo Puerto en "El nuevo Yucatán"—, una organización que alcanza hasta la última aldea, que está en todas las ciudades, caseríos y haciendas. Esta organización es la que ha cosechado los frutos de la revolución y los ha guardado para los indios. Actualmente [1923] tiene alrededor de 80 mil miembros [...] La Liga es más que un partido político; es más que una institución educativa; es más que un instrumento para gobernar: Es todo esto combinado. La Liga es un instrumento que está rejuveneciendo al indio maya y dándole el poder que necesita para llevar a cabo un amplio programa social [...] Las Ligas son Yucatán. Sin ellas no podríamos hacer ninguna de las cosas que estamos haciendo [y] los indios [...] no tendrían el instrumento de educación y autodesarrollo que tienen. Porque esto es una Liga, un instrumento para el crecimiento espiritual [...] Es el medio donde se desarrolla la vida social, política y económica de las pequeñas comunidades [...] Cada Liga verifica una vez por semana su asamblea [...] donde se discuten asuntos locales y se obtienen soluciones; allí se discuten problemas relacionados con la tierra; en ellas se organizan equipos de *baseball* y competencias atléticas (Paoli 1977: 221).

Las juntas semanales de la Liga Central reúnen entre 800 y mil personas, en las poblaciones medianas como Acanceh, Tixkokob o Maxcanú, se congregan entre 400 y 500, y alrededor de 200 en poblaciones menores. El Yucatán de Carrillo Puerto es una asamblea permanente.

Socialismo en maya

El 1 de febrero de 1922, al tomar posesión del gobierno del Estado, y en un anticipo de su compromiso social y de la heterodoxia de su administración, Carrillo Puerto intercala en el texto protocolar de su protesta ante el Congreso las palabras: "igualmente protesto cumplir y hacer cumplir los postulados de los Congresos Obreros de Motúl y de Izamal" (Rico: 54).

Luego, se traslada al palacio de gobierno y desde el balcón que da a la plaza repleta de seguidores que lo vitorean, les dirige un discurso en maya:

> Ha llegado el momento de demostrar a los "señores" que sabemos administrar; que somos nosotros los constructores y no ellos; es necesario que les digamos que sin los trabajadores no existiría esta catedral suntuosa; que sin los trabajadores no existiría este palacio; que sin los trabajadores no existiría ese parque, donde vienen a recrearse [...]; sin los trabajadores no existirían los ferrocarriles, los automóviles, los coches; nada de lo que es útil al hombre existiría sin los trabajadores [...] La tierra es de ustedes [y] ustedes la van a recuperar [...] Y siendo de ustedes la tierra, y siendo ustedes quienes la trabajan, lo natural es que las cosechas también les pertenezcan (*ibid.*: 55-57).

La referencia a los trabajadores como creadores de toda la riqueza es muy semejante a lo que al respecto dice Marx en sus escritos económico-filosóficos de juventud y que Haberman había repetido en el congreso de Motúl, pero más que resonancias marxistas lo que cabe resaltar del debut de una administración que, según Carrillo Puerto, constituye el "primer gobierno socialista de América", no es tanto el socialismo discursivo como la apuesta del motuleño y su partido por la identidad maya como cohesionadora del polo revolucionario en el conflicto social yucateco: si la Casta Divina hacía

gala de su criollismo los socialistas peninsulares celebran su indianidad.

Y no era retórica, en 1923, inscritos por el PSS, llegan a diputados locales indígenas mayas como José Ceh, Pedro Crespo, Braulio Euán, Demetrio Yamá. El gobierno de Carrillo inaugura en Kanasin un monumento dedicado a Cecilio Chi, Manuel Antonio Ay y Jacinto Pat, héroes del alzamiento indígena conocido como "Guerra de Castas" y satanizados por la oligarquía. Crea, igualmente, el Museo Arqueológico e Histórico de Yucatán, que en su primer año es visitado por 17 mil personas, y con el apoyo de la Carnegie Institution of Washington emprende la exploración de Chichen Itzá y la reconstrucción de ese centro arqueológico que es la primera obra de este tipo realizada en México. Se acerca a mayistas ilustres como Edward Thompson, autor de *El pueblo de la serpiente*, y Sylvanus Morley, que escribiera *La civilización maya*, entre otras obras sobre el tema. A Morley, gran apologista de los logros culturales mayas, Carrillo lo invita a dar una conferencia en la Liga Central. En la vasta obra editorial de su administración, en la que abundan textos en maya como las *Cartas desfanatizadoras*, ocho opúsculos dirigidos a un indio y escritas por Santiago Pacheco Cruz, alias Zez Chi (Pacheco: 412-426), y la revista *Tierra y Libertad*, órgano de la Liga Central, figura destacadamente el *Chilam Balam* y también el *Popol Vuh*, por entonces sólo conocido por expertos.

En 1923 el gobierno termina una carretera que une a Dzistás con las ruinas mayas de Chichen Itzá, en cuyo monumento conmemorativo se lee: "Caminante: esta carretera que une el presente con el pasado de la tierra yucateca es obra del Gobierno Socialista del C. Felipe Carrillo Puerto." En la fiesta inaugural, que dura dos días y a la que asisten 5 mil personas, el gobernador pronuncia un discurso en maya con resonancias del *Popol Vuh*:

> Compañeros: El corazón de los mayas, la sangre de los mayas, se levantan hoy con este nuevo sol, en este nuevo día, porque ya se han hecho verdad todas las cosas que decían los hombres antiguos [...] Compañeros: Así como los antiguos mayas hicieron Chichén, igualmente ustedes han hecho una carretera [...] Este día nos enseña dos cosas: nos enseña las grandes obras de los antepasados y nos enseña el camino que, ahora, han hecho sus descendientes con su corazón y su sangre (Irigoyen: 12-13).

Mitos revolucionarios

La Revolución rusa documenta el protagonismo campesino en las grandes convulsiones sociales del siglo XX. Después, las revoluciones en China y en India lo ratificarán evidenciando también la importancia de la cuestión étnica. Pero ya antes la Revolución mexicana en su versión zapatista y sobre todo en su versión carrillista había puesto en primer plano la temática campesindia: el peso que en las gestas libertarias de Nuestra América tienen los pueblos originarios en lucha contra una colonización que los oprime desde hace 500 años pero no ha podido negarlos. En el discurso del nuevo indianismo revolucionario que en el cruce de los milenios conmueve al subcontinente se escuchan los ecos del casi centenario socialismo maya.

> Yucatán es maya —escribe Carrillo en su texto póstumo—. Fuimos físicamente conquistados por el español, pero nuestra vida cultural persistió [...]; nuestro lenguaje [...], nuestras costumbres, [...] nuestra religión bajo un nuevo nombre, [...] también nuestras relaciones sociales que han seguido realizándose [...] a pesar de la negación [...]. Todo Yucatán estaba en manos de unos doscientos propietarios. El indio [...] fue arraigado [...] como un árbol y era vendido junto a la tierra que cultivaba. El lugar del

> indio maya en la comunidad como ciudadano libre, autosuficiente y seguro de sí mismo determinará la medida en que los sacrificios [...] de la revolución tendrán que ser justificados. Todo lo demás es asunto sin importancia (Paoli 1977: 217-218).

Mientras la Internacional Comunista se debate entre la ortodoxia que reservaba la revolución para los países de capitalismo desarrollado y la vanguardia para el proletariado, y la heterodoxia de militantes de la periferia como el indio (por un tiempo radicado en México) Manabendra Nath Roy y el vietnamita Ho Chi Minh, que reivindican el vínculo liberación nacional-socialismo y el papel revolucionario de los campesinos y las etnias (Scham y Carrére: 53-60), los revolucionarios yucatecos construyen a mano una vía maya al socialismo.

Ese comunismo indigenista ya había sido vislumbrado diez años antes por el anarquista Ricardo Flores Magón en un artículo de 1911 titulado "El pueblo mexicano es apto para el comunismo", texto que no hubiera objetado el Marx que se cartea con Vera Zasulich:

> En México (hay) unos cuatro millones de indios que hasta hace 20 o 30 años vivían en comunidades, poseyendo en común las tierras, las aguas y los bosques. El apoyo mutuo era la regla [...] En estas comunidades no había jueces ni alcaldes ni carceleros [...] Cada familia laboraba la extensión de terreno que calculaba ser suficiente [...] y el trabajo de la escarda y de levantar las cosechas se hacía en común [...] Para fabricar un jacal, ponían manos a la obra todos los miembros de la comunidad. Se ve, pues, que el pueblo mexicano es apto para llegar al comunismo, porque lo ha practicado, al menos en parte, desde hace siglos (Flores: 171- 172).

La demora con que la revolución arriba a la península, la coyuntura económica creada por la Gran Guerra y la influencia de la Revolución rusa de 1917 posibilitan la efímera

materialización en Yucatán del sueño de los visionarios. Pero hay también en el socialismo maya insoslayables ingredientes históricos, en particular la memoria de la llamada Guerra de Castas, que arranca con los alzamientos indígenas de 1847 y termina formalmente en 1855 pero en realidad continúa hasta 1909, año en que el ejército federal ocupa Chan Santa Cruz, capital de la resistencia, golpe que se revierte en 1912 cuando Madero ordena al ejército que se retire y los rebeldes retoman la simbólica población (Reed).

Fue éste un alzamiento indígena tradicional que hizo eficaz instrumento político del mito y las profecías de los libros del *Chilam Balam*. En 1850 los primigenios transmiten su mensaje por boca de José María Barrera:

> Ha llegado el momento de que [las Cruces] hablen para comunicarse con sus hijos, los macehuales, y decirles que los dzulob serán severamente castigados [...] Los macehuales tienen que alzarse ahora y vengar la sangre derramada [...] Los macehuales no tienen nada que temer [...]. Ha llegado la hora en que los macehualob pondrán el gavilán en las altas torres de la catedral de Mérida (Baqueiro, citado por Reed: 140-141).

El socialismo yucateco reivindicó la gesta de los *cruzob* y levantó en Kanasin un monumento a los líderes Chi, Ay y Pat. Pero la herencia de la Guerra de Castas es más profunda pues Carrillo Puerto y el PSS retoman el ingrediente mítico del alzamiento decimonónico. Con el gobierno socialista "se han hecho realidad todas las cosas que decían los hombres antiguos", proclama el gobernador en Dzistás ante 5 mil mayas.

En la península, como en todas las sociedades desgarradas por una contradicción étnico-clasista de origen colonial, la edificación del sujeto revolucionario pasa por la reconstitución política de la identidad indígena en confrontación con el criollismo opresor y sus instituciones. Pero a diferencia de la

clase, la indianidad no puede afirmarse sin recuperar su pasado profundo. No el ayer históricamente verificable, ni tampoco un pasado inventado, sino un pasado mítico: imágenes, sentimientos e intuiciones que convocan al "reino milenario"; representaciones simbólicas que remiten a la vez a lo que fue y a lo que será, que son puente entre la nostalgia y la utopía.

Y el mito se actualiza en comportamientos rituales como los "bautizos socialistas", las "bodas societarias" y los Lunes Rojos: reuniones multitudinarias de las Ligas de Resistencia donde se combinaban los elementos identitarios mayas con la parafernalia socialista en un diálogo diatópico que hubiera celebrado Boaventura de Sousa Santos.

> En los llamados Lunes Rojos —relata Edmundo Bolio— se fomentó el feminismo y se teorizó sobre la homicultura, las Universidades Populares, el *birth control*, la eugenesia y el anticlericalismo. En estos lunes culturales [...] se celebraban con frecuencia unos bautizos socialistas que consistían en la presentación social del niño o de la niña que siempre iba desnudo, a quien luego se cubría con flores rojas, por medio de un discurso que generalmente pronunciaba el Apóstol Felipe Carrillo Puerto, cuyas palabras de igualdad, fraternidad, amor y trabajo eran epilogadas con acordes de *La Marsellesa, La Internacional* o *La Cucaracha*, siguiendo después los poetas o las personas [que] con pensamientos revolucionarios le ofrendaban a los padres del niño una flor roja (Bolio: 78).

"Los mitos son relatos ficticios que responden a la verdad", escribió Aristóteles, y Federico Nietzsche anunció "el necesario renacimiento del pensamiento mítico como premisa necesaria de la vida y la ciencia". Pero por mucho tiempo el racionalismo propio de una sociedad "desencantada" como la del gran dinero, al que pronto se suma el racionalismo anticapitalista del "socialismo científico", que convierte el hegeliano

absolutismo del espíritu en una suerte de providencialismo de las "fuerzas productivas", desplazan por irracionalistas a la magia, la intuición y el mito. Sin embargo, estas dimensiones están ahí, son reivindicadas por pensadores como Federico Nietzsche y Henri Bergson y reaparecen en el escenario de las ideas políticas con Benedetto Croce y Georges Sorel, entre otros.

Para Croce, el momento político es el de la "pasión", mientras que para Sorel la palanca revolucionaria es el "mito", una suerte de pasión específica, localizada, programática, capaz de catalizar los sentimientos populares: "Los hombres que participan en grandes movimientos sociales representan sus apariciones próximas bajo la forma de imágenes de batallas que aseguran el triunfo de la causa. Me propongo llamar mito a estas construcciones" (Sorel: 32). "Los mitos revolucionarios actuales [...] que permiten comprender la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares [...] no son descripción de cosas sino expresión de voluntades" (*ibid.*: 46).

En su revisión crítica de Croce e indirectamente de Sorel, Antonio Gramsci reconoce la validez de las exploraciones del "mito como sustancia de la acción política", y desarrolla la idea: "Es posible, aunque muy discutible, que el aspecto político y programático del sorealismo haya sido superado, pero [...] es preciso reconocer que Sorel trabajó sobre la realidad efectiva y tal realidad no ha sido superada" (Gramsci: 192).

Pero la cuestión que subyace en el revisionismo de Croce y Sorel es el determinismo economicista que encuentran en Marx: "Parece que Marx creía, como Hegel, que los diversos momentos de la evolución se manifiestan en países distintos [...]; así, muchos marxistas están convencidos de que todas las fases de la evolución capitalista deben producirse de la misma forma, en todos los pueblos modernos. Estos marxistas son demasiado hegelianos" (Sorel, *Europa bajo la tormenta*, citado por Gramsci: 339). Y en esto Gramsci les concede ra-

zón. Así, escribe de Croce —pero se puede hacer extensivo a Sorel— que "debe ser estudiado con máxima atención. Representa esencialmente una reacción frente al "economicismo" y el mecanicismo fatalista" (*ibid.*: 135).

El mito está presente en todas las rebeliones indígenas peninsulares, pero en las del temprano siglo XX convergen mito y utopía, como quiere Jean Pierre Sironneau (Sironeau: 31-42). Y es que las imágenes e intuiciones que mueven a luchar se articulan con un modelo racional de sociedad libre y justa. Así confluyen la civilización maya y el socialismo, se enlazan el ayer y el mañana como en el emblemático camino que une Chichén Itzá y Dzistás, cuya profética placa conmemorativa proclama: "Esta carretera une el pasado con el futuro".

Carnaval: estrategias grotescas de los colonizados

El entrevero de mito y utopía es parte de la condición abigarrada de la revolución maya de Yucatán y probablemente de todas las rebeldías campesindias.

Sobre el carácter socialmente híbrido de un continente colonizado donde la modernidad tuvo que reinventarse, escribió con prestancia hace más de medio siglo Edmundo O'Gorman en el libro titulado, precisamente, *La invención de América* (O'Gorman 1958). Y lo han hecho también quienes reflexionaron sobre la estética del barroco americano, arte y artesanía donde las culturas de los pueblos originarios, sobre todo mesoamericanos y andinos, se funden con la cultura europea traída e impuesta por los evangelizadores en una sincrética amalgama que es emblema del enrevesado orden material y espiritual de la que José Martí llamó Nuestra América (Martí: 21-30).

En 1994, en un Coloquio coordinado por Bolívar Echeverría, este autor introduce el término "*ethos* barroco" para

designar el resultado de la compartida voluntad civilizatoria de naturales y peninsulares por crear "otra Europa fuera de Europa" (Echeverría: 34), y uno de los participantes en el evento, Boaventura de Sousa Santos, incorpora esta noción a su concepto de "transición paradigmática" buscando subrayar el poderío contestatario del pensamiento proveniente del Sur barroco (*ibid.*: 329-330). Si bien Boaventura subraya el carácter político de un término que pretende incorporar al bagaje ideológico de las nuevas emergencias sociales del continente, la noción de *ethos* barroco remite originalmente a un mestizaje integrador, a una interracial y transclasista estrategia de adaptación, y por lo mismo describe mal las estrategias de confrontación y antagonismo que son la otra cara de ese mismo mestizaje.

Ya O'Gorman, en un trabajo posterior al citado, enfatizó el espíritu contestatario resultante de la circunstancia en que América tuvo que ser inventada: "Lo intolerable de esa situación era el dilema entre el ser o no ser sí mismo [...] Surgió así la rebeldía; y he aquí, al descubierto, el resorte impulsor de la historia novohispana" (O'Gorman 1970: 24). Y es la nuestra una rebelde afirmación identitaria donde se amalgaman componentes culturales de los más diversos orígenes en un bricolage que Lévi-Strauss identificó en el "pensamiento salvaje" de los pueblos premodernos (Lévi-Strauss: 34-59), pero que puede ser rastreado también en el imaginario de todas las insurgencias coloniales.

El bricolage empieza con que la propia España era tierra de frontera entre el mundo europeo y el mundo árabe, y se hace más complejo por cuanto la "conquista espiritual" se ejerce sobre un mosaico de culturas autóctonas integradas a veces en imperios culturalmente pluralistas como el mexica, que sometía a los otros pueblos bajo su yugo político, militar y comercial pero respetando la diversidad identitaria de los tributarios. El resultado es que la propia resistencia a la

imposición colonial es sincrética pues desde el principio incorpora, resignificados, retazos mayores o menores de la cultura hegemónica.

En el caso que me ocupa, el de la península de Yucatán, el sincretismo se hace presente en la llamada "Guerra de Castas", insurgencia donde la reivindicación identitaria de lo maya se asocia con símbolos cristianos como las cruces parlantes, y cuando los rebeldes en repliegue encuentran refugio en regiones del que hoy es estado de Quintana Roo, limítrofes con Belice, la "pérfida Albión" mete su cuchara en el guiso de los *cruzob* en la medida en que los ingleses dueños de esa colonia establecen relaciones comerciales con los insurrectos y les proporcionan armas.

Pero el abigarramiento llega al extremo en el variopinto y excéntrico imaginario del socialismo maya, donde el idiosincrático rescate de la cultura mesoamericana ancestral se entrevera con el revolucionarismo moderno de origen galo, con la versión leninista del marxismo y con el campesinismo comunitario del estado de Morelos; todo aderezado con un leve toque de anarquismo ibérico y una pizca de feminismo estadounidense. Amalgama que no remite a las combinatorias de modos de producción caras al estructuralismo francés de los años sesenta de la pasada centuria ni a las teorías sobre el *ethos* barroco del fin de siglo, sino a una estrategia de resistencia y subversión que he llamado "grotesca" por la que lo diverso se yuxtapone, en una festiva carnavalización del mundo de la que los "Lunes Rojos" del PSS me parecen ejemplo insuperable.

En estas periódicas reuniones multitudinarias donde, entre banderas rojas y con rituales heterodoxos, se celebraban bodas y bautizos además de toda clase de eventos políticos, artísticos y culturales, "se fomentó el feminismo y se teorizó sobre la homicultura, las Universidades Populares, el *birth control*, la eugenesia y el anticlericalismo", escribe Edmundo Bolio en un texto ya citado. Podría haber mencionado también que se

debatía la enseñanza racionalista, el amor libre, las nuevas prácticas agrícolas, el divorcio expedito, el comunismo... Todo en medio de una combinación de imaginería maya, art deco neoindianista, parafernalia sindicalista libertaria y simbolismo bolchevique. Y como fondo inspirados vates recitando el *Manelik*, trovadores entonando *Peregrina*, bandas de guerra interpretando la *Internacional*, la *Marsellesa* o *La Cucaracha*...

El Yucatán socialista del Felipe Carrillo Puerto era una fiesta, un carnaval libertario como las carnestolendas medievales que describe Mijail Bajtin (Bajtin: 37) para documentar la periódica y ritual subversión plebeya del orden jerárquico que entonces presidían la Iglesia y la aristocracia, pero aquí animado por un pueblo maya recién liberado de la esclavitud y contra el orden opresivo presidido por los criollos de la Casta Divina. Estrategia grotesca que resultaba catártica para un pueblo ancestralmente sometido como el maya, pero aterradora para una clase dominante de talante colonial acostumbrada a que en su presencia los "naturales" se descubrieran y miraran al suelo.

"El crimen del miedo"

Quizá fue la amenaza implícita en el decreto del 28 de noviembre de 1923 que autorizaba la expropiación de los henequenales que no se cultivaran, pero prefiero pensar que la decisión de la oligarquía yucateca de recuperar a toda costa el control del gobierno y del estado provino del espanto, del terror que les causaba el vuelco que estaba ocurriendo en la pobrería maya; el estentóreo y grotesco empoderamiento de quienes pocos años antes los saludaban con la vista baja y los brazos cruzados y les besaban la mano, y que ahora, ensoberbecidos, enarbolaban a un tiempo los símbolos de su ancestral indianidad y de un recién adquirido bolcheviquismo.

Una ofensa social y racial que se repetía semana a semana en los "Lunes Rojos" que en Mérida organizaba la Liga Central, y esto cuando no había tomas de tierras, quemas de henequenales, marchas y mítines con discursos flamígeros. Aunque se refiere a 1915 y no a los primeros veinte, la vívida descripción de Carlos Loveira da cuenta de un estado de ánimo duradero:

> Y fue en aquellos días que la sociedad yucateca sintióse conmovida profundamente, por primera vez, con el terror revolucionario: préstamos forzosos, expulsión de sacerdotes, nuevo decreto radicalísimo de liberación de los indios, mítines y conferencias del más subido calor y color, rojos; persecuciones sistemáticas de cuantos eran tenidos como enemigos de las nuevas doctrinas; expropiaciones violentas de casas y terrenos en alguna forma requeridos por la Revolución, y ruidosas y escalofriantes manifestaciones populares de millares de obreros y campesinos por las calles de Mérida, a los acordes de *La Internacional*, entonando himnos ravacholescos, fulminados por discursos incendiarios en cada esquina céntrica y por grandes lienzos desplegados en las plazas públicas, con leyendas truculentas: "Jugar con el pueblo es jugar con dinamita" [...] Aquel terror espantoso, que a los espíritus superficiales parecíales algo así como un sueño absurdo, un inconcebible y bárbaro exotismo [...], fue de efectos [...] contraproducentes [...] porque [...] hizo de reactivo en los elementos conservadores de la región, presas de [...] miedo (Loveira: 35-36).

Y efectivamente, a lo largo de 1923 la oligarquía yucateca busca la oportunidad de desembarazarse de Carrillo Puerto y la encuentra en la rebelión nacional encabezada por el ex presidente provisional De la Huerta. El 12 de diciembre de ese año la guarnición de Campeche se rebela poniéndose a favor de los infidentes y las fuerzas enviadas desde Yucatán

para reprimirla se le suman. Mérida cae en manos de los alzados y el gobernador tiene que escapar. Aunque en su huida encuentra grupos dispuestos a respaldarlo con las armas, Carrillo Puerto prefiere el repliegue, quizá atenido a un apoyo del centro que nunca llegó. De hecho todo hace pensar que el presidente Obregón lo deja, literalmente, morir solo, buscando que el delahuertismo y la reacción peninsular hagan el trabajo sucio y lo libren de un gobernador incómodo.

En una carta del 11 de diciembre de 1923 dirigida a su amada Alma Reed, que se encuentra en Estados Unidos, Carrillo sintetiza la situación:

> He organizado a todo el estado en un Cuerpo Rojo de guerra para defender en cualquier momento nuestras libertades como lo poco que hemos ganado en las cuestiones económicas y sociales, he arengado al pueblo y con ejemplos les he hecho comprender la necesidad que tienen de formar esos Batallones Rojos de defensa [...] y sólo me desespera la falta de armas [...] He enviado a Manuel [Cicerol Sansores] a tu país para ver si puede comprar los rifles y ametralladoras que deseo para defendernos [...] Hasta otra vez, porque esta carta fue interrumpida a las dos de la mañana [...], una bomba explotó en la calle 68 (Sosa: 122).

Carrillo Puerto le relata la presumible traición de Obregón a Diego Rivera, quien a su vez se la cuenta a Loló de la Torriente, quien la publica en el libro *Memoria y razón de Diego Rivera.*

A raíz del alzamiento, a fines de 1923 el presidente Obregón ejercía desde un tren del ejército. Ahí lo visita Carrillo en busca de apoyo militar o cuando menos armas.

> No había conseguido una cosa ni otra —informa Diego—. Obregón había dado una respuesta que [...] pareció un augurio si-

> niestro: en Yucatán no hay problema militar. Como ustedes [...] han asegurado que los apoya la gente del campo [...] ésta los sostendrá [pero] si los temores de usted, Felipe, son fundados y el problema se presenta, entonces yo lo resolveré al terminar de resolver el problema del país (Irigoyen: 36).

Nachi Cocom, nombre que le daba Carrillo al pintor y que es el del último jefe maya que resistió a los conquistadores, le sugiere que no regrese a Yucatán, que trate de conseguir fondos y que él puede ayudar a comprar armas. Pero el motuleño decide volver de inmediato.

Asediada Mérida por los infidentes, el 12 de diciembre Carrillo y un pequeño grupo de personas cercanas salen de la capital del estado rumbo a Motúl y luego a Tizimín, posiblemente con el propósito de embarcarse. El 21 el grupo es apresado por un piquete de chicleros armados por las compañías resineras estadounidenses que lo entrega al Ejército. Después de una farsa de Consejo de Guerra, el 3 de enero de 1924 son fusilados en el panteón de Mérida Felipe Carrillo Puerto y otras 12 personas, entre ellas tres de sus hermanos. En los días siguientes al golpe militar hay intentos de movilizar a los campesinos en defensa del gobierno de *sucun* Felipe seguidos de olas de detenciones. Sin embargo, con el asesinato del líder y el desmantelamiento de su grupo más cercano, comienza a revertirse la utopía maya de Yucatán, de la que pocos años después restará apenas una grotesca caricatura.

El asesinato de Felipe Carrillo Puerto, la feroz represión y la pasividad cómplice del presidente Obregón, quien deja solos a los yucatecos, interrumpen el curso de sueño maya. Pero al alba del tercer milenio el "socialismo del Buen Vivir" (de Sousa: 4-7) actualiza el mito revolucionario en el mundo andino y amazónico. Una insurgencia encabezada por los originarios, impensable sin reivindicaciones civilizatorias extremas

como las del boliviano Fausto Reinaga, que en *La revolución india,* de 1970, escribe:

> Los indios [...] edificamos el más desarrollado y armónico sistema comunista; los indios [...] construimos el mejor sistema social de la tierra; los indios [...] hicimos una "naturaleza humana" jamás lograda por el Occidente, ¿por qué no vamos a poder hacer nuestra Revolución? ¿Por qué? ¡Que sí; que la haremos! ¡Indios de América, uníos! (Reinaga: 78).

Proclama intelectual a la que siguen movimientos más o menos fundamentalistas como el katarismo que reivindica la figura de Túpac Katari. Pero que tampoco hubiera madurado sin el diálogo con el radicalismo político occidental que asume la lucha partidista, practica la vía electoral y procura alguna clase de socialismo. El gobierno de Evo Morales en Bolivia, como el de Felipe Carrillo Puerto en Yucatán, resulta de una conjugación de tradiciones, de un venturoso diálogo intercultural.

El legado

Diego Rivera regresa a México de su periplo europeo a principios de 1921 encandilado por el cubismo. A fines de noviembre visita Yucatán acompañando a José Vasconcelos, flamante secretario de Educación Pública. A su llegada a Mérida los recibe una multitud con banderas rojas presidida por un gigante de mirada clara al que la gente llama *Yaax Ich* (ojos verdes). Carrillo Puerto, aún no gobernador pero ya líder indiscutido del socialismo yucateco, les ofrece un baile "revolucionario" donde en lugar de la tradicional sociedad criolla departen hombres y mujeres indígenas, ellos con calzón de manta y ellas de huipil blanco. Días después visitan Motúl, donde el secretario oficia uno de los vistosos bautizos socialistas con flores rojas. En Chi-

chén Itzá conocen la pirámide, el observatorio, el juego de pelota, y Diego permanece un buen rato en la cámara interior del Templo de los Tigres extasiado con la compleja composición geométrica y los vistosos detalles anecdóticos de los frescos mayas del siglo XII, una "Capilla Sixtina de las Américas" que no palidece frente al muralismo renacentista europeo (Charlot: 164).

> Nuestro arte —habría dicho Carrillo Puerto en esa ocasión— se enloda y atasca en el mal camino que le trazó Europa. Yucatán tiene admirables ruinas mayas que atraen hoy la atención del mundo por su originalidad maravillosa. Que ese arte sea para el pueblo. El arte de las clases superiores ha sido un arte egoísta (Irigoyen: 24).

Ese mismo mes Vasconcelos decide que se realice un mural en el anfiteatro de la Escuela Nacional Preparatoria. En 1922 Diego comienza a pintar.

La utopía maya de Yucatán se corromperá, pero el indianismo revolucionario de los primeros veinte del siglo pasado pervive como uno de los ríos profundos de la cultura posrevolucionaria.

El indigenismo había tenido un fugaz florecimiento a mediados del siglo XIX, pero al final de la centuria, pese a los "Indios Verdes" (efigies de Izcoatl y Ahuizotl realizadas en 1891 por Alejandro Casarín) y el monumento a Cuahutémoc (encargado por Díaz en su primera elección y terminado en 1887 por un equipo multidisciplinario formado por Noreña, Guerra, Calvo y Jiménez), cede ante el europeismo de la administración del mixteco polveado en que se convirtió don Porfirio, quien pasa de presentar al país con un "templo azteca" en la parisina Exposición Universal de 1889 a mostrarlo con un "palacio neohelénico" en la de 1900.

El indianismo regresa con el alzamiento popular de la segunda década del pasado siglo y se instala en el imaginario colectivo por obra de pintores, escritores, músicos, dramatur-

gos, coreógrafos, fotógrafos, cinematografistas, ilustradores de calendarios e historietistas.

En la inmediata posrevolución, un penetrante estudioso de la vida indígena, Miguel Othón de Mendizábal, escribe: "En la revolución agraria, empieza el indio oprimido a sentar sus reivindicaciones propias. En ella se expresa como clase [...] y proyecta una luz definitiva sobre su historia anterior" (citado en Villoro: 263). Y el filósofo Luís Villoro, en un libro escrito en los últimos cuarenta del siglo pasado, sostiene que con la Revolución "el indio ha dejado de ser el elemento arqueológico de la historia para convertirse en su exacto contrario: el anunciador de los rumbos por venir" (*ibid.*: 263), y enumera su influencia en distintos ámbitos del arte:

> Su vivencia plástica [...] en forma y color aparecerá [en] un indigenismo pictórico que realiza en el seno del espíritu mestizo posibilidades nuevas en un sentido visual casi perdido (de lo que encontramos un ejemplo en la pintura de Diego Rivera). O podrá renacer su sentido formal rítmico en la música (como en algunas obras de [Candelario] Huízar, Carlos Chávez, [Pablo] Moncayo, [Luís] Sandi, etcétera). Otras veces [...] se asumirán algunos elementos de la cosmovisión indígena, poéticos (Médiz Bolio, Andrés Henestrosa) o mítico religiosos (como en algunas pinturas de José Clemente Orozco) (*ibid.*: 270).

En lo tocante a las artes plásticas, así lo reconoce el animador, teórico, cronista y practicante de la pintura monumental posrevolucionaria Jean Charlot: "Como conviene a un movimiento nacido de una revolución, el renacimiento del mural se apoyó apasionadamente en el indigenismo" (Charlot: 13). Y ratifica la idea: "El indigenismo político fue el aliento que informó el indigenismo plástico" (*ibid.*: 24).

Casi todos los innovadores plásticos de la época coinciden en el papel que las culturas originarias tienen en su trabajo.

"Parece que hoy las fuerzas de las razas precortesianas están surgiendo de nuevo, especialmente en lo que concierne a la pintura", declara en 1921 el pintor Gerardo Murillo, conocido como Dr. Atl (*ibid.*: 25). "Podría decirse mucho respecto al progreso que puede realizar un pintor, un escultor, un artista, si observa, analiza, estudia el arte maya, azteca o tolteca, ninguno de los cuales se queda corto frente a ningún otro arte", escribe Diego Rivera ese mismo año (*ibid.*: 24).

Sostiene Siqueiros en un manifiesto de 1921:

> Debemos acercarnos a la obra de los antiguos habitantes de nuestros valles, los pintores y escultores indios (mayas, aztecas, incas, etcétera.) [...] Nuestra identificación climatológica con ellos nos ayudará a asimilar el vigor constructivo de su obra. Su conocimiento claro y elemental de la naturaleza puede ser nuestro punto de partida (*ibid.*: 24).

Orozco fue el único de los fundadores del muralismo que, en su peculiar estilo enojón, renegó del "arte para exportar" que según él hacían sus colegas. Paradójicamente, el mundo indígena pisa fuerte en la obra del jaliciense y en el mural de la New School for Social Reserch de Nueva York, pintado en 1931, figura la efigie de Carrillo Puerto junto a una pirámide estilizada. En 1924, poco después del asesinato del gobernador socialista de Yucatán, Siqueiros comienza a pintar en los muros de la escuela Nacional Preparatoria de San Ildefonso un mural alusivo que titula *Entierro del obrero sacrificado.* La pintura fue lapidada y nunca se terminó, pero en *Ídolos tras los altares* Anita Brenner la menciona y muestra sus avances en una fotografía.

El valor del indianismo plástico radica en que no es arcaizante regreso al pasado sino recuperación cultural abonada con los aportes de estéticas universales y contemporáneas como el cubismo y el expresionismo, que le dan contundencia y actualidad.

La presencia indígena en la literatura de la posrevolución es quizá menos poderosa que la pictórica, pero también está ahí. Y no es casual que muchos de sus representantes y temas remitan a Yucatán. Antonio Médiz Bolio ya escribía reminiscencias mayas en *Evocaciones* (1904) y *Nachi Cocom* (1913) así como poesía "de combate" en *Manelik* (1912) antes de que la revolución llegara a la península. Incorporado al maderismo, el literato tiene que exilarse en La Habana en 1913. De regreso a Mérida, es secretario particular de Salvador Alvarado durante su gobierno, época en la que escribe *La flecha del Sol* (1918), años después publica un exitoso recalentado de leyendas mayas titulado *La tierra del faisán y del venado*, y más tarde una traducción y comentario del *Chilam Balam de Chumayel* (1930). A diferencia de los indianismos anteriores, el de Médiz Bolio evoca el pasado pero también celebra el presente y apuesta por el porvenir. En La tierra del faisán y del venado escribe: "Venid conmigo, hermanos de mi sangre. Vamos a preguntar y a saber. Vamos a buscar nuestro camino, perdido de más atrás. Vamos a llorar nuestras últimas lágrimas sobre el polvo santo de esta tierra que es nuestra madre. Y no lloraremos más cuando hayamos aprendido." Y en *Canto al Mayab* dice: "Esta vieja tierra es, no tumba de piedras mudas/ sino tiempo de voces que hablan/ en el silencio misterioso/ de las piedras augustas y del barro florido [...] Y es que el gran espíritu del Mayab ha vuelto" (Médiz: 154-155).

En los años más fogosos de la revolución peninsular, el escritor vuelto diplomático no estaba en Yucatán, pero es seguro que Carrillo Puerto conocía su trabajo, aunque sólo fuera porque durante los años zapatistas del motuleño su compañero en la Comisión Agraria de Cuautla, el agrimensor Fidel Velázquez, recitaba el *Manelik*, un poema panfletario que no resisto citar pues refleja a la perfección el exaltado espíritu de la época: "Si sientes la injusticia desgarrándote el pecho; / Si te

estrujan la vida; si te infaman el lecho; / Si te pagan la honra con mezquino mendrugo. / ¡No envilezcas de miedo soportando al verdugo! / ¡No lamas como un perro la mano que te ata! / Haz pedazos los grillos, y, si te asedian, ¡mata!" (*ibid.*: 106).

Diez años más joven que Médiz Bolio, el también yucateco Ermilo Abreu Gómez es autor de las narraciones históricas más brillantes y populares del indianismo posrevolucionario: *Canek* (1940), *Héroes mayas* (1942) y *La conjura de Xinum* (1958). En 1947 publica una versión del *Popol Vuh*. Otro peninsular, el siquiatra Eduardo Urzáiz, es revolucionario, mayista, feminista y creador de una sorprendente novela de ciencia-ficción: *Eugenia. Esbozo novelesco de costumbres futuras* (1919). Miguel Ángel Menéndez, autor de *Nayar* (1940), nace en Yucatán pero escribe sobre los huicholes; y también peninsular, pero campechano, es Juan de la Cabada, que en tono indianista pergeña *Incidentes melódicos del mundo irracional* (1944). No yucateco, pero casi, el guatemalteco Miguel Ángel Asturias empieza el andar literario que lo llevará al Premio Nobel en 1964, con reminiscencias mayas: *Leyendas guatemaltecas* (1930). En la misma línea, aunque no sean peninsulares, están Gregorio López y Fuentes: *El indio* (1935), Miguel N. Lira: *Donde crecen los tepozanes* (1947), Francisco Rojas González: *El diosero* (1952), Ramón Rubín: *El callado dolor de los tzotziles* (1949).

Además de las letras de *Caminante del Mayab* y de *Yucalpetén*, que musicalizadas por Guty Cárdenas colaboran a fijar la imagen de la península en el imaginario popular, en 1939 Médiz Bolio escribe el guión de la película *La noche de los mayas*, que dirige Chano Urueta, fotografía con solvencia Gabriel Figueroa y musicaliza Silvestre Revueltas. El filme se ocupa de los males que acarrea la llegada del "hombre blanco" a una comunidad indígena y ratifica el proverbial hieratismo escultórico de la "raza de bronce". Antes se habían filmado en esa línea las silentes *Cuahutémoc* (1918) y *El rey*

poeta (1920), y las habladas, *Profanación* (1933), también de Urueta; *Rebelión* (1934), de Manuel G. Gómez, basada en estudios antropológicos de Manuel Gamio; la exitosa *Janitzio* (1934) de Carlos Navarro; *Indio* (1938), de Armando Vargas, extraída de la novela homónima de López y Fuentes; y ese mismo año un filme de Miguel Contreras Torres que entra a saco en las anécdotas del Yucatán revolucionario y que se titula *La Golondrina*, en obvia referencia a la canción *Peregrina* (Rosado Vega-Palmerín), que Carrillo Puerto mandara hacer en honor a su amada Alma Reed. El general revolucionario no se llama Felipe Carrillo sino David Castillo, y la heroína es Alma Gilbert, en vez de Alma Reed; el guión lo escribe Ricardo López Méndez, que había colaborado con el gobernante socialista como encargado de la biblioteca de la Liga Central. De otro calibre son los trabajos mexicanos de Serguei Eisenstein como *¡Que viva México!* (1931), que debió haber incluido un prólogo filmado en Yucatán que sobre el mundo prehispánico, una boda indígena en Tehuantepec y una corrida de toros en Mérida, pero se quedó en fragmentos que otros editaron. De todas maneras las tomas del camarógrafo Eduard Tisse ayudaron a forjar los estereotipos del indianismo posrevolucionario.

Hay indianismo en la fotografía de Mariana Yampolsky, Walter Reuter, Nacho López, Héctor García, Rafael Doniz, Graciela Iturbide y el primer Pedro Meyer que rompiendo con el arqueologismo de Frederick Catherwood y Désire Charnay, el etnografismo de Frederick Star y Carl Lumholtz y las tipologías de Cruces y Campa y Charles Waithe, retratan al otro con la cámara a la altura de los ojos del hombre. Hay indigenismo de inspiración stravinskiana en la música de Candelario Huízar, Silvestre Revueltas, Blas Galindo, Jiménez Mabarak, Pablo Moncayo y Luís Sandi. Hay indianismo en el Teatro de Masas que se representaba tanto en el Palacio de Bellas Artes como en estadios deportivos y en las pirámides

de Teotihuacan. Hay indianismo en trabajos de la nueva danza mexicana como *Zapata*, de Moncayo y Guillermo Arriaga (1953). El autoctonismo de la gráfica cartelística nos legó clásicos como *La leyenda de los volcanes* (1941) y *El flechador del sol* (1945), de Jesús de la Helguera, y el de los cómics superhéroes raigales como *El flechador del cielo*, que Alfonso Tirado empieza a publicar en Pepín en 1937.

Las pesquisas por la identidad del mexicano impulsadas desde los años cuarenta del pasado siglo por los miembros del grupo Hiperión no podían dejar de abordar el componente indígena. Y lo hacen con prestancia en algunas reflexiones de Octavio Paz y sobre todo en el brillante ensayo de Luís Villoro redactado en 1949 y titulado *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Texto que en vez de desbarrar —como otros— en el impresionismo ontologizante o la sicología social instantánea, emprende una pertinente y documentada revisión histórica, no de los avatares de los pueblos originarios sino de las visiones que de ellos han tenido "los otros". Como reconoce el autor en el prólogo a la segunda edición, la exploración está marcada por la época; impronta que lo lleva a sostener que la salvación del indio está en la disolución de su particularidad en una "comunidad sin desigualdad de razas" (*ibid.*: 278), lo que logrará cuando en vez de identificarse con el campesinado "la clase menos universal" (*ibid.*: 279) se incorpore al proletariado "la clase más universal de la historia" (*ibid.*). Postura en la que se escuchan los ecos de un marxismo catapultado por la Revolución rusa de 1917 y por los años heroicos de la construcción del socialismo en la URSS.

En 1948 se estructura el indianismo de Estado con la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) a partir de los acuerdos del Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro en 1940, donde cristalizan los esfuerzos de Manuel Gamio, arqueólogo discípulo de Franz Boas que se ocupa de las piedras hasta 1925, cuando después de traba-

jar unos meses en un Yucatán donde aún ardía el socialismo maya de Carrillo Puerto decide transitar de las ruinas a los hombres de carne y hueso empleándose en el mejoramiento económico y social de los indígenas

El indianismo mexicano posrevolucionario no es obra de los indios mismos sino de sus acompañantes mestizos, y abreva tanto en el añorante romanticismo decimonónico europeo como en la puesta en precio del exotismo que acompaña a los nuevos medios masivos de comunicación estadounidenses, además de que pronto se pervierte en el indigenismo integrador que practicará el INI y en el autoritarismo identitario y el nacionalismo de Estado contra los que alertaba Jorge Cuesta en su polémica de los primeros treinta del siglo XX con Ermilo Abreu Gómez (Sheridan: 391-404). Pero más allá de "Bibiana, la indita de ojos de obsidiana", que en 1921 resulta electa "La India Bonita", en el certamen organizado por el diario *El Universal* (Pérez: 353-354), más allá de la demagogia y el paternalismo de la revolución hecha gobierno, la presencia de los pueblos originarios en la cultura posrevolucionaria, tanto en la "alta" que abonan las musas como en la "burocrática" que patrocina el Estado así como en la "popular" que comercializa la industria cultural, es obra de los propios pueblos originarios: unos indios insurrectos que durante la revolución salieron por su propio pie de las tinieblas en que los habían sumido el racismo colonial, el criollismo independentista y el capitalismo canalla del porfiriato.

Pese a que con el tiempo se lo fue revistiendo de un *look* amestizado, el zapatismo de Morelos, Puebla y Tlaxcala era un alzamiento campesindio en el que la mayoría mestiza se entreveraba con nahuas más o menos aferrados como los que provocaron que algunos manifiestos del Ejército Libertador del Sur se tradujeran a ese idioma y dificultaban la entrega de tierras encomendada a las Comisiones Agrarias porque los derechosos sólo hablaban su lengua y los agrónomos sólo español.

"El indigenismo coincidió con el levantamiento político de un pueblo que llegó a la capital desde despeñaderos como el de Tepoztlán, donde todavía se oye el sonar del teponaztle, donde aún se lanzan sonoros discursos en náhuatl hacia el cielo nocturno" (Charlot: 21), escribe en los treinta del pasado siglo el pintor Jean Charlot. Y si el zapatismo fue en gran medida náhuatl, el socialismo yucateco fue abrumadoramente maya, y su protagonismo en la primera mitad de los años veinte marcó al muralismo, a la literatura social y a gran parte de las artes cultas y populares de la posrevolución. El indianismo se pervirtió, es cierto, pero también es verdad que mataron a Zapata y a Carrillo Puerto, y esto no invalida su aportación: una herencia que permanece en el imaginario colectivo gracias a que ha mantenido su vitalidad en el ámbito de la cultura.

A fines de los años ochenta del pasado siglo, con la reflexión crítica que suscitó la proximidad de los quinientos años del proverbial encontronazo de culturas, y sobre todo después de 1994 en que emerge en Chiapas el neozapatismo autoctonista, la representación folclórica del indio deviene presencia política de los pueblos originarios. Pero el indianismo del tercer milenio tiene un compromiso con quienes en el siglo pasado dieron su vida por una utopía con identidad cultural. Y lo primero es rescatarlos del cajón de los tiliches viejos.

Marxismo incaico

Al peruano José Carlos Mariátegui, creador del marxismo-indianismo y forjador intelectual de socialismo incaico en sus escritos de mediados de los años veinte de la pasada centuria, no se le escapa la necesaria relación entre el etnicismo político y el etnicismo cultural, en particular el literario: "El problema indígena, tan presente en la política, la economía y la sociología, no puede estar ausente de la literatura y del arte"

(Mariátegui, 1979: 300). Bohemio en su primera juventud y poeta él mismo, el autor de un texto liminal: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicado en 1928, valora la recuperación del mundo andino que realizan escritores como Enrique López Albujar, Alcides Espelucín y Andrés Valcarcel, y encuentra en su amigo César Vallejo una "nota india", un "americanismo genuino", no descriptivo ni localista ni folclórico (*ibid.*, 1979: 281).

Y es Mariátegui quien llama la atención sobre el papel de la literatura "mujikista" de Uspenski, Korolenko y sobre todo Tolstoi en la génesis de la Revolución rusa. Cosa que ya habían señalado Lenin y Rosa Luxemburgo, aunque lamentando que en esa literatura el proverbial vanguardismo proletario quede oculto tras del irredento campesinismo de los "populistas". (Luxemburgo: 40). "Este indigenismo [americano] que está sólo en un período de germinación [...] podría ser comparado [...] al 'mujikismo', de la literatura rusa prerrevolucionaria [que] constituyó un verdadero proceso al feudalismo ruso", escribe el peruano (Mariátegui, 1978: 299- 300).

José Carlos Mariátegui nace en Lima en 1895, cuando Carrillo Puerto ya había visitado por vez primera la prisión. Su madre, una mestiza de Hacho, tiene que sacar adelante sola a cuatro hijos, de modo que José Carlos estudia nada más la primaria y desde los 14 años trabaja en el diario *La Prensa*, del que llegará a ser redactor. En su juventud, el "cojito Mariategui", como se le conoce por que tiene una pierna atrofiada, es un bohemio decadentista que escribe poesía y termina en la cárcel cuando él y unos amigos le organizan un nocturno baile de velos en el panteón limeño a la famosa bailarina exótica Norka Rouskaya. Sin embargo, apoya con sus artículos las luchas obreras y estudiantiles de 1919, y poco después tiene que marcharse a Europa entre becado y exilado. Cuatro años vive en Francia, Italia, Alemania y Austria donde, llevado por el espíritu revolucionario de la posguerra, se afilia al marxismo.

En 1923 regresa a Perú y en su país desarrolla una intensa actividad como periodista y conferencista pese a que por una infección en 1924 le tienen que amputar la pierna hasta entonces sana. En 1926 publica la revista *Amauta*, cuyo título rememora al sabio y educador de la nobleza incaica. Agrupados bajo el tema "Peruanicemos Perú", da a conocer ahí una serie de textos que más tarde aparecerán como libros en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* e *Ideología y política*. En 1929 es fundador de la Confederación General de Trabajadores de Perú y del Partido Socialista Peruano. Muere en 1930, a los 35 años de edad.

Mariátegui es marxista pero también es peruano, y sin abdicar de sus convicciones busca incorporar la realidad étnica de los países andinos en el paradigma socialista.

> En países como el Perú, Bolivia [...] y Ecuador donde la mayor parte de la población es indígena, la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante. A través de sus propagandistas indios, la doctrina socialista, por la naturaleza de sus reivindicaciones, arraigará prontamente en las masas indígenas [...] Una política socialista [...] debe convertir el factor raza en factor revolucionario (Mariátegui 1969: 32- 33).

"¿Sería posible que nosotros dejáramos de reconocer el rol que los factores raciales indios han de representar en la próxima etapa revolucionaria de América Latina?" (*ibid.* 1969: 9). "El progreso de Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana, que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina" (Mariátegui, 1979: 44). "La nueva peruanidad es una cosa por crear. Su cimiento histórico tiene que ser indígena" (*ibid.*: 227).

La condición que según el peruano hace posible el socialismo incaico es la misma que según Marx hacía posible el trán-

sito directo de Rusia a la nueva sociedad sin necesidad de cursar completa la asignatura capitalista: la permanencia de la comunidad rural. "Un factor incontestable y concreto [...] da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas" (*ibid.*: 48).

> Las comunidades, que han mostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aun cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual [...], la cooperación se mantiene; las labores pesadas se hacen en común (Mariátegui, 1969: 42- 43).

Pese a que era un hombre excepcionalmente bien informado, apreciaba críticamente a José Vasconcelos y conocía la realidad mexicana, país sobre el que escribió numerosos y pertinentes artículos (Mariátegui 1960: 39-70), Mariátegui estimaba que en México el mestizaje había eliminado el racismo y que, a diferencia de las naciones andinas, en ese país no había un potencial revolucionario indígena. Esto, quizá porque los comunistas mexicanos que conoció no eran sensibles al tema. Así, en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, realizada en Buenos Aires en junio de 1929, el delegado mexicano reconoció la presencia de los pueblos originarios en su país, pero no su potencial político: "Su importancia en un sentido 'puramente racial' es negada por el delegado de México, quien afirma 'no existir un problema del indio en México (salvo en el estado de Yucatán), sino existir la lucha de clases'" (Mariátegui, 1969: 49). Lamentablemente la salvedad yucateca no pasó de mención ligera y el peruano se perdió de conocer, así fuera a toro pasado, la más importante experiencia de socialismo indígena del siglo XX.

Tiempo después de la muerte de Mariátegui, en un artículo titulado "El 'populismo' en el Perú", la ortodoxia marxista de V. Miroshevsky le reclama al peruano su atrevimiento indianista del mismo modo como los marxistas rusos le reprochaban a los *narodnikis* su apuesta por el *mujik*. Por creer "en los instintos comunistas de la comunidad" y "ver en el campesinado el combatiente directo por el socialismo", escribe Miroshevsky, Mariátegui había sido un "populista" al modo de los campesinistas eslavos a los que Lenin criticó antes y después de la revolución de 1917.

De Miroshevsky ni quien se acuerde, y a la postre el socialismo ortodoxo resultó un fiasco; en cambio el socialismo maya de Carrillo Puerto y el marxismo-indianismo de José Carlos Mariátegui tienen hoy más vigencia que nunca.

> Lo que afirmo es que de la confluencia o aleación de "indigenismo" y socialismo, nadie [...] puede sorprenderse —escribía el peruano hace 80 años—. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano —ni sería siquiera socialismo— sino se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas (Mariátegui, 1960: 217).

Una frase sintetiza el vigente afán de un hombre que fue acusado tanto de europeizante como de peruanista: "Por caminos universales, ecuménicos, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos" (Mariátegui, 1979: 320).

Colofón

Aun si interpretativos y sesgados como el presente, los ensayos historiográficos son polisémicos y confío en que las con-

clusiones —de haberlas— las ponga cada lector conforme a su talante y circunstancia. Éstas no son, pues, conclusiones sino vistazos al conjunto de los hechos abordados.

Yucatán estaba lejos de la capital de la República. Si salías a las siete de la mañana rumbo a Veracruz en el Ferrocarril Mexicano llegabas al puerto a las siete de la noche después de 22 estaciones y un cambio de locomotora en Esperanza, por una de las dobles de rodada corta capaz de remontar las vertiginosas Cumbres de Maltrata. Corriendo con suerte, a la mañana siguiente abordabas un vapor que cuatro o cinco días después —según fuera o no temporada de huracanes— te desembarcaba en el puerto de Progreso, de donde el Ferrocarril de Yucatán te trasladaba a la ciudad de Mérida. En total, una semana de camino. Además, la peninsular era una economía de enclave más vinculada a la International Harvester y al mercado estadounidense que al resto del país. Por último, con la caída del gobierno de Díaz se aflojaron los lazos federales que mantenían más o menos unida a la nación. Así las cosas, la revolución se desarrolló ahí con gran autonomía, aunque pautada por tres intervenciones decisivas del centro: el principio de los cambios con la llegada del constitucionalismo en 1915, su radicalización con el ascenso de Obregón en 1920 y su descalabro a raíz del alzamiento de De la Huerta en 1923. La península no es una isla, pero a principios del siglo XX como si lo fuera, de modo que el socialismo maya no resultó desvarío provinciano sino aventura propia de una nación virtual y efímera pero hecha y derecha.

La revolución yucateca abordó algunos de los grandes pendientes de la humanidad. Cuitas que el paradigma revolucionario socialista, obsesionado con la explotación económica, apenas tocaba de refilón si no es que ponía de su parte en encónar la joda. Me refiero a la opresión relacionada con la etnia, la opresión relacionada con el sexo y la opresión relacionada con la edad. Y es que el socialismo maya avanzó

hasta donde pudo en la liberación de los trabajadores pero también en la emancipación de los mayas, de las mujeres y de los niños.

Parece que la aventura peninsular estuviera sucediendo hoy: capitalismo canalla donde la opresión de raza de raíz colonial se entrevera con el trabajo forzado y la explotación asalariada, economías de enclave enganchadas a las trasnacionales, monocultivos interminables, dependencia alimentaria, oligarquías locales que al sentirse amenazadas impulsan autonomías reaccionarias; y por el lado soleado: revoluciones descolonizadoras protagonizadas por pueblos originarios que rescriben el socialismo desde la periferia y desde la indianidad, procesos liberadores donde cultura, identidad, reforma agraria, soberanía alimentaria y regreso al maíz son asuntos centrales, y en las que se entrelazan la insurgencia social con la lucha electoral.

No es que las condiciones sociopolíticas se repitan tal cual un siglo después; es que —a despecho de la flecha del tiempo— la historia no es el ordenadito encadenamiento de estadios progresivos, diferenciados y homogéneos que nos vendió la modernidad. En vez de simplemente sucederse, las diversas formaciones coexisten. Más que secuencia epocal, la diversidad que llamamos historia es simultaneidad abigarrada de mundos que se combinan y traslapan en un presente perpetuo que contiene todos los pasados aunque no todos los futuros. Hoy es ayer que es hoy, que —espero— no será mañana.

El pasado que mira a los yucatecos desde la majestad de las ruinas mayas los emplaza más que a otros a saldar cuentas con su historia. Y esto exige desmarcarse de la devaluación del ayer y de la fetichización del mañana —propia del pensamiento progresista de derecha y de izquierda— para construir una relación más cálida y entrañable entre los tiempos pretéritos y los tiempos por venir. Relación fraterna de la que es emblema la vía pavimentada entre Chichén Itzá y Dzistás,

en cuya placa conmemorativa se lee: "Esta carretera une el pasado con el futuro".

Bibliografía

Aboites, Luis (1981), "La Revolución mexicana en Yucatán, el caso de Espita", en Blanca González *et al.*, *Yucatán: peonaje y liberación*, Fonapas, Mérida.

Agetro, Leafar (Rafael Ortega) (1942), *Las luchas proletarias en Veracruz; historia y autocrítica*, Barricada, Jalapa.

Alvarado, Salvador (1918), *Mi actuación revolucionaria en Yucatán*, Librería de la viuda Ch. Bouret.

Alvarado, Salvador (1919), *La reconstrucción de México: un mensaje a los pueblos de América*, 3 vols., México.

Archinov, Piotr (2008), *Historia del movimiento makhnovista* (1918-1921), Tupac, La Malatesta, Buenos Aires.

Askinasy, Sigfried (1936), *El problema agrario de Yucatán*, Botas, México.

Bajtin, Mijail (1995), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Alianza, Madrid.

Bartra, Armando (1985), *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México*, Era, México.

Bartra, Armando (1996), *El México bárbaro. Plantaciones y monterías del sureste durante el Porfiriato*, El Atajo, México.

Bartra, Armando (1999), "John Kenneth Turner, un testigo incómodo", en *Chiapas* núm. 7, pp. 209-227, UNAM, Era, México.

Betancourt Pérez, Antonio (1953), *Revoluciones y crisis en la economía de Yucatán*, (s. p. i.), Mérida.

Bolio Ontiveros, Edmundo (1972), *De la cuna al paredón. Anecdotario de la vida, muerte y gloria de Felipe Carrillo Puerto* (s. p. i.), Mérida.

Brenner, Anita (1983), *Ídolos tras los altares*, Domes, México.

Carrillo Puerto, Acrelio (1959), *La familia Carrillo Puerto de Motúl, con la Revolución mexicana*, Mérida.

Carrillo Puerto, Acrelio (1972), *Felipe Carrillo Puerto, redentor de los mayas. Artículos, anécdotas, impresiones* (s. p. i.), Mérida.

Charlot, Jean (1985), *El renacimiento del muralismo mexicano 1920-1925*, Domés, México.

De Sousa Santos, Boaventura (2010), "Hablamos del Socialismo del Buen Vivir", en *América Latina en movimiento*, Alai, Febrero.

Echeverría, Bolívar (1994), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM/El Equilibrista, México.

Espadas y Aguilar, Ramón (1972), *Fundación del Partido Socialista Obrero*, junio de 1916, (s. p. i.), Mérida.

Figueroa Valenzuela, Alejandro (1985), "La Revolución mexicana y los indios de Sonora", en Cyntia Radding de Murrieta (coordinadora), *Historia general de Sonora*, tomo IV, *Sonora moderno: 1880-1929*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.

Flores Magón, Ricardo (1980), *Artículos políticos*, 1911, Antorcha, México.

Gamboa Ricalde, Alfonso (1943), *Yucatán desde 1910*, vol. II, Imprenta Standard, México.

Gamio, Manuel (1916), *Forjando patria*, Porrúa, México.

García de León, Antonio (1985), *Resistencia y utopía. Memoria de los agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, tomo I, Era, México.

Gómez, Marte M. (1961), *Las Comisiones Agrarias del Sur*, Porrúa, México.

González Calzada, Manuel (1972), *Historia de la Revolución mexicana en Tabasco*, Biblioteca del INEHRM, México.

González Navarro, Moisés (1970), *Tierra y raza. La Guerra de Castas y el Henequén*, Colegio de México, México.

Gramsci, Antonio (2001). *Cuadernos de la cárcel*, tomo 4, Era, México.

Greco, María Florencia (2009), "En busca de 'una gran ficción que sea su mito y estrella'. Una aproximación al pensamiento político mariateguiano", en *Vigencia de J. C. Mariátegui. Ensayos sobre su pensamiento*, Dialektik, Buenos Aires.

Iglesias, Esther (1978), "Historias de vida de campesinos henequeneros", en *Yucatán: historia y economía*, año II, núm. 7, mayo-junio 1978, Centro de Investigaciones Regionales Dr. Hideyo Noguchi, Universidad de Yucatán, Mérida.

El Imparcial (1910), El progresista México, t. XXVIII, núms. 4 904, 4 905 y 4 906, 21, 22 y 23 de febrero de 1910, y México hoy y mañana, t. XXVIII, núm. 4 843, 1 de abril de 1910.

Irigoyen, Renán (1974), *Felipe Carrillo Puerto, primer gobernante socialista en México*, Universidad de Yucatán, Mérida.

Joseph, Gilbert M. (1977), "Apuntes para una nueva historia regional: Yucatán y la Revolución mexicana", 1915-1940, en *Revista de la Universidad de Yucatán*, año XIX, vol. XIX, núm. 101, enero-febrero, Mérida.

Joseph, Gilbert M. (1992), *Revolución desde afuera. Yucatán, México y los Estados Unidos, 1880-1924*, FCE, México.

Katz, Frederich (1976), *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, SEP, México.

Kenneth Turner, John (1974), *México bárbaro*, Costa Amic, México.

Lara y Lara, Humberto (s. f.), *El problema ejidal henequenero desde sus orígenes hasta nuestros días*, mimeo.

Lévi-Strauss, Claude (1972), *El pensamiento salvaje*, FCE, México.

Loveira, Carlos (1978), "El socialismo en Yucatán", en *Yucatán: historia y economía*, Centro de Investigaciones regionales Dr. Hideyo Noguchi, Universidad de Yucatán, Mérida año II núm. 7, mayo-junio.

Luxemburgo, Rosa (1981), *Escritos sobre arte y literatura*, *Arte y Literatura*, La Habana.

María, Gerardo (1979), "Hace 55 años, la 'Casta Divina' dijo: 'Ustedes tienen al pueblo, nosotros a la tropa'", en *Interviú*, año I, núm. 39, México.

Mariátegui, José Carlos (1960), *Temas de nuestra América*, Amauta, Lima.

Mariátegui, José Carlos (1969), *Ideología y política*, Amauta, Lima.

Mariáteguí, José Carlos (1979), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Era, México.

Martí, José (1974), *Nuestra América*, Casa de las Américas, La Habana.

Martínez Alier, Joan (2004), *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Icaria, Barcelona.

Martínez Escamilla, Ramón (1978), *Emiliano Zapata. Escritos y documentos*, Editores Mexicanos Unidos, México.

Marx, Carlos, y Federico Engels (1980), *Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rural*, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 90, México.

Médiz Bolio, Antonio (1930), *En medio del camino*, Botas, México.

Miroshevky, V. (1942), "El populismo en el Perú", en *Dialéctica*, núm. 1, La Habana.

Moe Blein, Allan (1917), *Alvarado es el hombre*, (s. p. i.), Nueva Orleáns.

Molina Font, Gustavo (1941), *La tragedia de Yucatán*, Jus, México.

Montalvo Ortega, Enrique (1976), "Imperialismo y henequén. Estudio de las clases sociales en Yucatán entre 1900 y 1919", "tesis de licenciatura en sociología", Universidad Iberoamericana, México.

O'Gorman, Edmundo (1958), *La invención de América*, FCE, México.

O'Gorman, Edmundo (1970), *Meditaciones sobre el criollismo*. Centro de Estudios de Historia de México, México.

Pacheco Cruz, Santiago (1953), *Recuerdos de la propaganda constitucionalista en Yucatán*, (s.p.i.), Mérida.

Paoli, Francisco J. y Enrique Montalvo (1977), *El socialismo olvidado de Yucatán*, Siglo XXI, México.

Paoli, Francisco José (1984), *Yucatán y los orígenes del nuevo Estado mexicano*, Era, México.

Partido Socialista de Yucatán (1977), *Primer Congreso Obrero Socialista, celebrado en Motúl, estado de Yucatán*, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, México.

Partido Socialista del Sureste (1977), *Segundo Congreso Obrero de Izamal*, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, México.

Patzi Paco, Felix (2004), "Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal". Comunidad de Estudios Alternativos, La Paz.

Paz Paredes, Lorena (1983), *El populismo ruso* (s. f.), Escuela Nacional de Agricultura, México.

Pérez Monfort, Ricardo (1994), "Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a 1940", en Roberto Blancarte (coordinador), *Cultura e identidad nacional*, FCE, México.

Reed, Nelson (1971), *La Guerra de Castas de Yucatán*, México.

Reinaga, Fausto (1970), *La revolución India*, Fundación Amáutica Fausto Reinaga, La Paz.

Rico, Juan (1922), Yucatán. *La huelga de junio*, Mérida.

Rodríguez, Esteban (2009), "El marxismo mestizo. El papel del mito político en Nuestra América", en *Vigencia de J. C. Mariátegui. Ensayos sobre su pensamiento*, Dialektik, Buenos Aires.

Sanger, Margarita (1922), *Regulación de la natalidad, La brújula del hogar*, Mérida.

Scham, Stuard, y Héléne Carrére (1974), *El marxismo y Asia*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Secretaría de Fomento (1911), *Investigación sobre el problema obrero rural en el extranjero*, Secretaría de Fomento, México.

Sheridan, Guillermo (1994), "Entre la casa y la calle: la polémica de 1932 entre nacionalismo y cosmopolitismo literario", en Roberto Blancarte (coordinador), *Cultura e identidad nacional*, FCE, México.

Sironeau, Jean Pierre (1986), "El retorno del mito y lo imaginario sociopolítico", en *Casa del Tiempo*, número extraordinario 63, 64, 65, abril, mayo y junio, UAM, México.

Smith, Stephanie (2009), "Si el amor esclaviza... ¡Maldito sea el amor! El divorcio y la formación del Estado revolucionario en Yucatán", en Graciela Cano, et al. (compiladoras), *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, FCE, México.

Sorel, Georges (1963), *Reflexiones sobre la violencia*, Actualidad, Montevideo.

Sosa Ferreiro, R. A. (1969), *El crimen del miedo. Reportaje histórico*, Costa Amic, México.

Taibo II, Paco Ignacio (1986), *Bolshevikis. Historia narrativa de los orígenes del comunismo en México*. Joaquín Mortiz, México.

Torre, Manuel A. (1918), *La ruina y el hambre o una guerra intestina amenazan a Yucatán*, Imprenta Universal, Mérida.

Vales Castillo, José (1920-1921), *Documentos de la Cámara Agrícola de Yucatán*, originales propiedad de Armando Bartra.

Varguez Pasos, Luis A. (compilador) (1981), *La milpa en Yucatán*, Universidad de Yucatán, Mérida.

Villoro, Luis (2005), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Colmex-FCE, México.

CAMPESINDIOS: FORMACIÓN DEL CAMPESINADO EN UN CONTINENTE COLONIAL

> ¿Qué piensan los campesinos respecto al futuro? [...] Una clase de supervivientes no puede permitirse el lujo de creer en una meta en la cual la seguridad o el bienestar están asegurados. El único futuro es la supervivencia; y éste es ya un gran futuro.
>
> John Berger,
> *Puerca tierra*

> Todos los teóricos occidentales habían dicho que la tierra y el territorio iban a perder influencia en el mundo del siglo XXI y que serían una cosa residual. Por el contrario, hoy hay una reivindicación y demanda de tierra y territorio muy fuertes en el continente latinoamericano, en África y en Asia.
>
> Boaventura de Sousa Santos,
> *Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad*

A fines de 1923, pocos días antes de que las tropas golpistas al servicio de la oligarquía lo fusilen, el gobernador de Yucatán Felipe Carrillo Puerto sintetiza en un artículo periodístico que resultó póstumo el significado del socialismo indígena que se cocina en su estado:

> Yucatán es maya. Fuimos físicamente conquistados, [...] pero nuestra vida cultural persistió, [...] nuestro lenguaje, [...] nuestras costumbres, [...] nuestra religión bajo un nuevo nombre, [...]

> también nuestras relaciones sociales que han seguido realizándose a pesar de la negación [...] Todo Yucatán estaba en manos de 200 propietarios. El indio fue arraigado como un árbol y era vendido con la tierra que cultivaba. El lugar del indio maya en la comunidad como ciudadano libre, autosuficiente y seguro de sí mismo determinará la medida en que los sacrificios y la amargura de la revolución tendrán que ser justificados. Lo demás es asunto sin importancia (Paoli: 217-218).

En una entrevista realizada en 2007, el vicepresidente de Bolivia Álvaro García Linera resume en breves frases lo que representa la revolución en curso en su país:

> La virtud de los años 2000-2005 es que lo nacional popular indígena logró articular el debate público [...] Entre 2000 y 2005 lo indígena campesino lo cambió todo, lo direccionó todo [...] Esta es la revolución simbólica más importante que haya ocurrido desde los tiempos de Túpak Katari o desde Zárate Willka. Es una revuelta simbólica en las mentes y en las percepciones de las personas [...] Evo significa el quiebre de un imaginario y un horizonte de posibilidades restringido a la subalternidad de los indígenas (Svampa: 147- 160).

Entre uno y otro planteo trascurren más de 80 años. Pero la idea fuerza es la misma: en las sociedades mesoamericanas y andinas acabar con la minusvalía indígena sustentada en el colonialismo interno es primer punto en el orden del día de la emancipación. Y uno de los mayores contingentes libertarios es el que conforman las mujeres y los hombres de la tierra, un actor que tiene su base socioeconómica en la comunidad agraria y su raíz en los pueblos originarios del continente. En el presente ensayo abordo algunos problemas conceptuales que me suscita el trajín de los campesindios, este terco y aferrado protagonista de nuestra historia.

AÚN HAY CLASES

El enconado debate sobre la pertinencia de conceptos como clase, movimiento, sujeto o actor se dio en medio de una crisis de paradigmas: desde mediados del pasado siglo las magnas narrativas y los protagonismos históricos de gran calado eran paulatinamente desertados por no dar razón del mundo realmente existente. En la izquierda naufragó, entre otros, el dogma de que cursábamos la transición global del capitalismo al socialismo y que el proletariado era la clase anfitriona del nuevo orden.

Pero el descrédito de estas visiones de futuro es parte de una debacle todavía mayor: la del determinismo histórico unilineal y providencialista. Un mito ideológico compartido por todos los creyentes en el *telos* del Progreso, tanto en versión capitalista: un reino futuro de opulencia con libertad individual, como en versión socialista: un reino futuro de opulencia con equidad social. Y cuando las prospectivas fatales, los futuros prepagados, las clases elegidas y los posdatados cheques a cuenta de bienestar se desacreditan caen en desgracia también los histrionismos estelares y los grandes discursos históricos ahora calificados de vaguedades, abstracciones ideológicas, conceptos vacuos, disquisiciones metafísicas.

Valgan dos autores emblemáticos: Cornelius Castoriadis y Alain Touraine, para documentar el talante de los pensadores sociales de izquierda que en la segunda mitad del siglo XX se desmarcan del fatalismo histórico y su parafernalia ideológica para emprender la construcción de nuevos conceptos.

Escribe Castoriadis que hay en la modernidad

> la tendencia nefasta [...] del pensamiento a buscar fundamentos absolutos, certidumbres absolutas, proyectos exhaustivos [...] Así, la Historia es Razón, la Razón "se realiza" en la historia humana [...] El resultado final es que el capitalismo, el liberalismo y el movimiento revolucionario clásico comparten el imaginario

> del Progreso y la creencia en que la potencia material y técnica, como tal, es la causa o condición decisiva para la felicidad o la emancipación humana (inmediatamente o después de un plazo, en un futuro ya descontado desde ahora) (Castoriadis: 21).

Escribe Touraine: "Una tendencia profunda del historicismo (al hablar en nombre de un sujeto identificado con la historia), es eliminar a los sujetos, es decir los actores" (Touraine: 81). "Actor no es aquel que obra con arreglo al lugar que ocupa en la organización social, sino aquel que modifica el ambiente material y sobre todo social en el cual está colocado" (*ibid.*: 208). "El concepto de movimiento social debe reemplazar el de clase social, así como el análisis de la acción debe ocupar el lugar del análisis de las situaciones" (*ibid.*: 240).

Extravío mayor en el naufragio del providencialismo y del determinismo economicista fue el concepto de clase social. Y es que la categoría se había empobrecido lastimosamente quedando reducida a una suerte de cajonera construida a partir de la llamada base económica, clasificatoria que servía para encasillar individuos que de esta manera aparecían como predestinados.

Sin embargo, aunque ciertas lecturas de *El capital*, de Carlos Marx, puedan sugerir lo contrario, para el marxismo auténtico las clases sociales no son adscripciones fatales ni efecto automático de la reproducción del modo de producir, sino resultado de la práctica histórica de ciertas colectividades, del accionar de subjetividades que son libres aun si su libertad se ejerce siempre en el marco de una circunstancia que heredaron y es por tanto una libertad socioeconómicamente ubicada. Dicho de otra manera: las clases son a la vez *constituidas por* y *constituyentes de* las relaciones sociales, de modo que la proverbial lucha de clases no resulta de la existencia previa de éstas, sino que es el proceso por el que las clases se conforman y, ocasionalmente, se desfondan.

Hace medio siglo, cuando aún eran pocos quienes se desmarcaban del concepto clase por su presunto reduccionismo, escribió el historiador Edward Thompson:

> La clase aparece cuando algunos hombres, como resultado de sus experiencias comunes [...] sienten y articulan la identidad de sus intereses [...] La conciencia de clase es la manera en que se traducen estas experiencias en términos culturales, encarnándose en tradiciones, sistemas de valores, ideas (Thompson: 8).

Y algo semejante escribió algunos años después el boliviano René Zavaleta: "Si bien la colocación estructural de una clase social es un problema que no puede omitirse, con todo, es tan importante como eso la manera en que ocurre su historia, o sea su devenir. Cada clase es, entonces, lo que ha sido su historia" (Zavaleta: 85-86).

Y no es casual que Thompson sea historiador y Zavaleta afecto a las amplias perspectivas temporales, porque las clases se conforman políticamente en largos procesos históricos y se aprehenden intelectualmente a través de abordajes historiográficos. Sin duda las clases tienen efectos sociales, políticos, antropológicos, sicológicos y lingüísticos, entre otros, y en el despliegue *temporal* de las subjetividades. No son las diferentes *analíticas* las que dan cuenta de los grandes actores sociales, sino la *dialéctica*, entendida como la capacidad de nihilización ontocreativa que es nuestra seña de identidad en tanto que seres históricos. En breve: las clases son hazaña de la libertad así ésta sea siempre una libertad en la necesidad, una libertad situada.

Antes de su descrédito conceptual, la lectura de la historia que enfatizaba el protagonismo de las clases no por ello soslayaba la existencia de movimientos preclasistas, multiclasistas o transclasistas: acciones colectivas convergentes desplegadas por personas insertas en relaciones socioeconómicas hetero-

génicas que, sin embargo, son capaces de conformar sujetos colectivos cohesionados y con visión de futuro (por ejemplo, los nacionalismos y las religiones, que pueden convertirse en palanca de movilización social), entidades que en protagonismo histórico nada tienen que pedirle a los sujetos clasistas.

En este contexto, la crítica de las tentaciones reduccionistas y la postulación de un repertorio de movimientos y actores de diferente calibre y más comprensivo que el de las clases canónicas hubiera sido un avance neto en el pensamiento social. Lástima que en el camino se perdieran ciertas dimensiones que, siendo consustanciales a las clases, ya no lo son a los actores debutantes.

En su concepto clásico, las clases son entes globales, aunque se actualizan en escala nacional, regional y local. Podríamos decir, parafraseando a Immanuel Wallerstein, que, por su contenido, las clases de un sistema-mundo como el capitalista son clases-mundo. Las clases son también entes históricos no sólo como producto de un más o menos prolongado devenir, sino como gestoras de futuro. Y la historia que construyen —aun si a veces los resultados discrepan de los propósitos pues, ya lo sabía Sartre, están marcados por la contrafinalidad— es, por su perspectiva, una historia mundial, como lo es el sistema en que se gestan.

Globalidad e historicidad de las clases que no se reducen a un deber ser, a un postulado puramente deductivo, pues las sucesivas globalizaciones intensificaron sobremanera los flujos materiales y espirituales que recorren el planeta mundializando al capital pero también estrechando los lazos de unión entre los subalternos y dándole sustancia a la mundialización desde abajo. Así, el XIX y el XX fueron siglos de organismos hegemónicos multilaterales globales, pero también de internacionalismos contestatarios: internacionales obreras, ácratas, socialistas, socialdemócratas, socialcristianas, de mujeres, de pacifistas, de estudiantes.

Es claro también que los movimientos transclasistas que responden a agravios profundos o amenazas graves tales como la resistencia al orden patriarcal, a la acción ecocida de la industrialización y la urbanización, a la emergencia del fascismo, al sometimiento colonial, a la amenaza de guerra, a la erosión del mundo campesino, a la opresión sobre los pueblos originarios, entre otras causas, conforman actores globales e históricos como las coaliciones antiimperialistas, los frentes populares antifascistas, las internacionales feministas, el pacifismo, el ambientalismo y convergencias más recientes como La Vía Campesina o el Foro Social Mundial.

Y si hay sujetos históricos de peso completo más vale tenerlos presentes. La debilidad de los estudios académicos que adoptan la perspectiva del actor privilegian el análisis de los nuevos movimientos, enfatizan la dimensión territorial y tratan de aprehender las identidades no radica, entonces, en que visibilicen el transcurrir local de la vida cotidiana, las acciones de colectividades cuyos miembros conviven es espacios sociales acotados, la producción material y la simbólica, los agravios y las resistencias territorializadas, las pequeñas historias que se niegan a diluirse en la grande. El riesgo está en que el énfasis en las subjetividades y protagonismos locales haga borrosas a las clases y otros actores históricos y globales, agentes de gran calado cuya existencia es —entre otras cosas— resultado de estos múltiples microprocesos sociales a los que a su vez retroalimenta. El peligro está en que al centrar la atención en las pequeñas identidades se deje de lado su adscripción a identidades de mayor escala, en que los escenarios territorializados del acontecer cotidiano oscurezcan el transcurrir estructural y sistémico del que forman parte, en que la cuenta corta sustituya a la cuenta larga y las efemérides suplanten a la historia.

Y esto no se evita tendiendo lazos ("interfases") a lo global entendido como "contexto" y echando vistazos a la historia reducida a "antecedentes", sino recuperando una visión com-

prensiva de lo social restableciendo un enfoque que —así sea de manera implícita— tenga siempre presente lo macrosistémico, restaurando la perspectiva totalizadora e histórica que se nos fue al caño a resultas del por demás plausible acabóse de las metafísicas ideológicas del siglo XIX y del XX.

No propongo reducir los estudios empíricos a ejercicios intrascendentes que no sirven más que para corroborar verdades universales previamente establecidas. Reconozco y pondero la irreducible singularidad de los casos, pero lo excepcional —y todo caso lo es en algún sentido— deviene iluminador si, y sólo si, lo confrontamos con la normalidad, con una regularidad que no es generalización vacía sino universalidad concreta precisamente por contener y ser síntesis provisional de múltiples singularidades, cada una de ellas más o menos anómala.

Así plantea Italo Calvino, siguiendo a Carlo Ginzburg, la dialéctica entre los singular y lo universal: "¿Pero no es este quizá el movimiento de todo saber? Reconocimiento de la singularidad que escapa al modelo normativo; construcción de un modelo más sofisticado capaz de estar en concordancia con una realidad más accidentada y multifacética; nueva ruptura de las redes del sistema; y vuelta a comenzar" (Calvino: 67).

Cabría añadir a esta formulación que el "modelo normativo" no contiene únicamente las reglas del juego, como quisieran algunos, sino también una hipótesis sobre la estructura del tablero y sobre la naturaleza de las piezas que en él se mueven, es decir una teoría de la sociedad y una teoría de la historia.

CLASE EXCÉNTRICA

Para quienes hemos elegido el mundo rural como tema predilecto y a los pequeños productores agrícolas como apuesta

sería pérdida grande el abandono del enfoque de clase y la renuncia a su necesaria puesta al día porque los ya añejos esfuerzos por darle contenido al concepto clase campesina reverdecieron el reseco clasismo de manual.

Por muchas razones resultó innovador ese ajetreo intelectual, entre ellas porque mientras que burguesía y proletariado podían deducirse de una matriz económica simple, los campesinos se sustentan en una base compleja y mudable, de modo que la diversidad les resulta estructuralmente consustancial. Así las cosas, la unidad clasista del campesinado no es nunca algo dado, sino resultado —posible mas no por fuerza cierto— de un proceso de convergencia, saldo de la siempre provisional unidad de una diversidad que jamás cede del todo sino, al contrario, se reproduce y profundiza. Otra diferencia sustantiva en el carácter de las diferentes clases es que el proletariado y la burguesía son centrales mientras que los campesinos se ubican en los márgenes: son periféricos. Además de que, a diferencia de los proletarios, los rústicos nunca han sido vistos como predestinados a ser los salvadores de la humanidad sino más bien como anacrónicos y prescindibles, de modo que han tenido que terquear para ganarse un lugar en el futuro. Por si esto fuera poco, las clases canónicas lo son de la modernidad mientras que, en cuanto a sus raíces, el campesinado aparece como premoderno. Finalmente, del proletariado se dice que es una clase progresista que mira al porvenir y abomina del pasado —al que juzga infame prehistoria— mientras los campesinos son de algún modo conservadores pues añoran el pasado, dudan del progreso y no fetichizan el porvenir. Resumiendo: los proletarios van en pos de una utopía racional mientras que los campesinos y los indios persiguen un mito... Mito que es también utopía, pues para ellos la preservación del pasado y la construcción del futuro —que representan valores distintos pero no jerárquicos— son igualmente vinculantes.

Conclusión insoslayable de todo lo anterior es que si nosotros queremos pensar a los campesinos como clase —a ellos les da igual pues ya tienen suficiente con tratar de pensarse como campesinos— tenemos que flexibilizar y enriquecer la categoría misma de clase social. Y si resulta que, pese al reacomodo conceptual, de plano los rústicos rasos no caben, pues lástima por el concepto.

Hay que decir, también, que la presunta conformación del campesinado como una clase con pasado pero igualmente con futuro, es decir como un sujeto social históricamente viable, no es constatación basada en datos duros ni resultado de alguna prospectiva científica, sino una arriesgada y comprometedora apuesta política. Apuesta sustentada, quizá, en evidencias objetivas y tendencias verificables, pero en la que igual se puede ganar que perder. Albur cuyo resultado depende, cuando menos en parte, de la participación de los apostadores en el propio proceso de autoconstrucción clasista. Sostener que el campesinado es una clase significa trabajar aquí y ahora para que lo sea. Y si no se pudo... pues ya estaría de Dios, que lo bailado nadie nos lo quita.

La palabra campesino designa una forma de producir, una socialidad, una cultura, pero ante todo designa un jugador de ligas mayores, un embarnecido sujeto social que se ha ganado a pulso su lugar en la historia. Ser campesino es muchas cosas pero ante todo es pertenecer a una clase: ocupar un lugar específico en el orden económico, confrontar predadores semejantes, compartir un pasado trágico y glorioso, participar de un proyecto común.

En especial esto último: participar de un sueño, compartir un mito y una utopía. Porque ser campesino en sentido clasista no es fatalidad económica sino elección política, voluntad común, apuesta de futuro. Los campesinos no nacen campesinos, se hacen campesinos: se inventan a sí mismos como actores colectivos en el curso de su hacer, en el movimiento que los

convoca, en la acción que ratifica una campesinidad siempre en obra negra.

Por si quedara duda de que la condición campesina no se agota en un modo de producir y de convivir, una de las organizaciones latinoamericanas más representativas del campesinado como clase, el brasileño Movimiento de los Sin Tierra (MST), está compuesta principalmente por marginados urbanos y rurales que quieren ser campesinos y han decidido luchar por ello. No es por lo que son en términos económicos y sociales, sino por lo que han elegido ser, que los Sin Tierra han marchado en la avanzada del movimiento campesino mundial.

Y si algunos se autonombran campesinos sin serlo todavía, a otros que lo son desde hace rato les cuesta trabajo adoptar el apelativo. Hasta hace poco, los 200 o 300 mil agricultores familiares argentinos se definían como pequeños productores rurales que, según esto, sólo se distinguían de los agroempresarios por el tamaño. Más aún, se molestaban si alguien los llamaba campesinos: especie rústica propia de otros países latinoamericanos, que no del suyo. Hizo falta una nueva ofensiva expropiadora emprendida por el agronegocio, fueron necesarias heroicas luchas en defensa de la tierra como la de Santiago del Estero a fines de los ochenta del siglo pasado, hubo que esperar a que se fueran conformando numerosas organizaciones locales, regionales y provinciales que en 2005 se integraron en el Movimiento Nacional Campesino Indígena para que la palabra campesino pasara de sinónimo de torpeza tecnológica y rudeza societaria a motivo de orgullo. Y es que pequeño productor hace referencia a una escala y agricultura familiar, a una economía, mientras que campesino designa un *ethos* y una clase, de modo que reconocerse campesino es el primer paso en el camino de reafirmar una específica socialidad y —eventualmente— conformar un sujeto colectivo de primera división.

No todos los movimientos sociales son clasistas, pero todos los movimientos clasistas de la modernidad son globales como

lo es el orden inhóspito en que se gestan. Y global es, desde hace mucho, la clase campesina que tachonó el siglo XX de revoluciones agrarias. Globalidad de la que da razón no tanto la sociología como la historia, de modo que, para documentarla someramente, le seguiré el rastro a un apotegma proverbialmente rústico.

No hizo falta comunicación por red para que la consigna *Semlia* y *Volia* (Tierra y Libertad) acuñada en 1861 en la Rusia zarista llegara, a través del anarquismo europeo, en particular el español, al también ácrata Partido Liberal Mexicano y de ahí al zapatista Ejército Libertador del Sur, de donde a su vez lo tomó la insurgencia maya de los primeros veinte encabezada por Felipe Carrillo Puerto. Y el flujo ideológico también va de regreso, pues el ucraniano Nestor Majno, líder del movimiento campesino que resistió el antirruralismo de los bolcheviques en el poder, era conocido como el Emiliano Zapata ruso. Años después, la consigna Tierra y Libertad reaparece en México en las recuperaciones de latifundios de los setenta y ochenta del siglo pasado, y en el tránsito al tercer milenio se globaliza de nueva cuenta retomada por neozapatismo indianista de Chiapas, que no sólo reclama parcelas sino también el autogobierno de los territorios originarios. ¡Maíz y libertad!, clamaban en el Zócalo de la Ciudad de México los animadores de la Campaña Sin Maíz no hay País, que hoy el proyecto campesino incluye la tierra como medio de trabajo pero también el control del territorio, la posesión colectiva de los recursos naturales, la autogestión política y la recreación de la economía moral, de la producción-distribución justas y solidarias de los bienes. Y este proyecto global —que bien visto es anticapitalista— lo han ido consensuando entre todos en los ires y venires de una historia prolongada.

Siempre acosados por un orden fiero que se las tiene sentenciada, los campesinos se organizan para resistir. En la base están la familia y la comunidad, que en un mundo hos

til devienen trinchera y parapeto, pero sobre ellas se edifican organizaciones de los más diversos talantes y propósitos, agrupaciones que pueden ser étnicas, económicas, sociales o políticas; locales, regionales, nacionales o internacionales; puramente defensivas o de plano altermundistas.

Organización rural es ante todo convivencia, encuentro de diversos con unidad de propósito y capacidad de concebir y realizar proyectos compartidos. La organización radica en la voluntad colectiva, no en el aparato. Institucionalidad societaria o Estatal que no sale sobrando pero es instrumental y puede convertirse en fuente de inercias burocráticas en cuanto deja de animarla el espíritu colectivo. El zapatismo histórico no encarnaba tanto en los jefes del Ejército Libertador o los gestores de la llamada Comuna de Morelos como en la voluntad emancipadora que los animaba a todos: el zapatismo era Tierra y Libertad. Y de la misma manera, la organización campesina de nuestros días no son los dirigentes y asesores ni las estructuras político-administrativas que operan, sino el espíritu que anima convergencias globales como La Vía Campesina o nacionales como el Movimiento de los Sin Tierra, de Brasil, y El Campo No Aguanta Más, de México, o campañas como las mesoamericanas Sin Maíz no hay País y Vamos al Grano, de modo que en los momentos de reflujo o cuando este espíritu falta, lo que resta son cascarones corporativos, líderes logreros y borregadas clientelares.

La institucionalidad encarnada en aparatos gremiales, partidistas o de Estado es insoslayable pues le da continuidad a un movimiento que por definición tiene altas y bajas. Pero si sus animadores se desentienden de ella pronto se pervierte y lo que era vehículo de emancipación deviene instrumento de sometimiento. La organización, como el amor, hay que renovarla todos los días.

Diversos sus paisajes, diversas sus culturas, diverso su talante, cada vez más multiusos y más migrantes pero no por

ello menos apegados a la tierra y a una costumbre que cambia para permanecer, los campesinos no son retazos del pasado, no son pedacería descontinuada en un cajón de sastre; son —siguen siendo— una voluntad colectiva, una clase en vilo, un actor social en perpetua articulación y desarticulación, un sujeto histórico que como pocos tiene pasado y que aspira a tener también futuro.

> Saber cuándo este modo de vida [que son los campesinos] puede dar origen a una clase —escribe Teodor Shanin— es una cuestión que depende de las condiciones históricas. Podemos responder a eso si analizamos las circunstancias y verificamos que ellos luchan o no luchan por sus intereses, entonces sabremos si son una clase o no. Pero en todos los casos, cuando lucha y cuando no lucha, el campesinado es un modo de vida, y eso es esencial para comprender su naturaleza (Shanin: 37).

Ejemplo de que los rústicos en acción colectiva y concertada pueden ir adquiriendo características propias de una clase, y también de que pueden extraviarlas después, es el movimiento mexicano conocido como El Campo No Aguanta Más que se desarrolló desde fines de 2002 y hasta mediados de 2004. En esta lucha confluyeron alrededor de dos docenas de organizaciones rurales, casi todas de carácter nacional o cuando menos multiestatal, que agrupaban a cientos de miles de campesinos del más diverso talante productivo, étnico, gremial y político distribuidos en todos los estados del país. Convergencia que fue posible porque, más allá de su diversidad, comparten una exclusión como pocas incluyente encarnada en un repertorio de situaciones socioeconómicas hostiles que de diferentes maneras ponen en riesgo inminente su existencia como campesinos. Lesiva circunstancia cuyo origen coinciden en ubicar en el llamado neoliberalismo, una modalidad desmecatada del capitalismo impulsada por los gobiernos recien-

tes que de esta manera aparecen como el antagonista principal de los trabajadores del campo. Comparten también una idea fuerza: el restablecimiento de la seguridad y la soberanía alimentarias basadas en la pequeña y mediana producción, planteamiento que forma parte de la plataforma de la red global conocida como La Vía Campesina.

No sin rispideces y jaloneos, estas coincidencias les permitieron realizar importantes acciones conjuntas, entre ellas una gran marcha a la capital mexicana el 31 de enero de 2003 en la que participaron alrededor de cien mil campesinos de todo el país y que obligó al gobierno federal a dialogar en el más alto nivel. En la negociación, el bando de los labriegos esgrimió un visionario proyecto de transformación rural, propuesta común que supieron consensuar no tanto a pesar de las diferencias sino gracias a ellas, pues la pluralidad de sus experiencias y saberes fue lo que les permitió articular un programa de múltiples dimensiones a la vez que integral, plataforma a la que algunos llamaron el "Plan campesino para el siglo XXI". De la tortuosa negociación con el gobierno salió un Acuerdo Nacional para el Campo (ANC) que, aun estando muy por debajo de lo demandado, de haberse llevado a la práctica hubiese frenado el proceso de deterioro rural y creado condiciones para ulteriores y más profundas reformas. Sabido es, sin embargo, que el gobierno no cumplió lo pactado y la convergencia que logró sacar el acuerdo no fue capaz de mantenerse unida para hacerlo valer.

Una problemática generalizada y estructural que los agravia como clase; un gobierno que siempre actuó como su antagonista de clase; una convergencia y una movilización en las que por un tiempo se materializaron la unidad de clase de los más diversos contingentes rurales; una bandera: soberanía alimentaria, que sintetiza los intereses inmediatos de la clase campesina mundial; una plataforma programática integral, visionaria, clasista; una negociación y un acuerdo cuya impor-

tancia todos reconocieron y cuya insuficiencia en términos de los intereses del campesinado como clase también reconoció el conjunto de los contingentes participantes... Así, la batalla de 2002-2004 fue un paso importante en la conformación como clase del campesinado mexicano. Experiencia trascendente y significativa por cuanto muestra que es posible la edificación de un actor social clasista que represente el conjunto de los intereses de los trabajadores del campo. Lo que no significa que su permanencia y estabilidad como contingente unitario esté garantizada pues la experiencia enseña que del mismo modo como un protagonista social se articula también se desarticula. Y es que las clases son subjetividades en curso siempre en construcción, por lo que es habitual que tengan una vida inestable, sincopada, intermitente.

De *ethos* a clase

En un simposio reciente que tuvo lugar en Brasil, le pidieron a Teodor Shanin su definición de campesino, a lo que el autor de libros clásicos sobre el tema respondió, citando a su maestro el antropólogo chino Fei Hsiao-Tung, que "campesinado es un modo de vida" (Shanin: 37). Y continuó: "El campesinado nunca es como su modelo. El modelo es una cosa y la realidad otra" (*ibid.*: 34). Luego desarrolló el concepto:

> Una de las características principales del campesinado —dijo— es el hecho de que corresponde a un modo de vida, una combinación de varios elementos. Solamente si comprendemos que se trata de una combinación de elementos, y no de algo sólido y absoluto, es que comenzaremos a entender realmente lo que es. Porque si buscamos una realidad fija, no la vamos a encontrar en el campesinado (*idem*).
>
> Hace años, cuando era joven y bello —rememoró con humor e

> ironía el célebre académico de la Universidad de Moscú—, había argumentos fuertes sosteniendo que los campesinos eran diversificados, mientras que el proletariado era único y por eso era revolucionario (*idem*).

Es obvio que el joven Shanin no estaba de acuerdo con esa tesis ni lo está ahora, entre otras cosas, porque tampoco el proletariado es homogéneo. Pero lo cierto es que la pluralidad de talantes de los rústicos es extrema. Y, pienso yo, precisamente en esa diversidad radica su fuerza. No sólo su fuerza, también su condición contestataria y su ánimo subversivo.

Evidencia mayor de su vigor es la tozuda persistencia histórica que han mostrado los labriegos. Desde que el sedentarismo se impuso a la trashumancia, en todos los tiempos y sistemas sociales hubo comunidades rurales marcadamente cohesivas y sustentadas en la agricultura familiar; formas de vida nunca dominantes pero que han sido tributarias y soporte de los más diversos modos de producción.

Esta pasmosa perseverancia proviene de la plasticidad de los rústicos rasos, de su capacidad para mudar de estrategia que les permite sobreponerse a las peores turbulencias ambientales y societarias. Pero viene también de que Madre Natura cría campesinos arropando y premiando con sus frutos a quienes le hallaron el modo. Y de esta manera induce la reproducción y permanencia de un *ethos* que de antiguo aprendió a convivir en tensa, turbulenta e inestable armonía con su medio natural. Y digo tensa, turbulenta e inestable —con riesgo de incurrir en lo "políticamente incorrecto"— porque la interacción del hombre con la naturaleza no es baile de salón sino confrontación ríspida, a veces sangrienta y con frecuencia letal que en su significado simbólico representa mejor el ancestral rito de la tauromaquia que el nado con delfines y los paseos entre mariposas del ecologismo de cuento de hadas.

Había campesinos en las culturas mesoamericanas y andinas anteriores a la conquista. Entre los aztecas le daban cuerpo al *calpulli*: una comunidad agraria poseedora de tierras comunales de usufructo familiar que los *macehuales* trabajaban para su sustento y el pago de tributos, como lo hacían sin recompensa en tierras de *pillali*, propiedad de los señores, y en terrenos públicos destinados al sostenimiento del templo (*teopantlalli*), del gobierno (*tlatocantlalli*) y de la guerra (*milchimalli*). Durante la Colonia, en el ámbito de los naturales o República de indios, se siguió trabajando el *calpulli*, aunque otros eran ahora los destinos el tributo, mientras que en la República de españoles los sometidos trabajaban para sí y para otros en "repartimientos", "congregaciones" y "reducciones". Durante el México Independiente se formaron vertiginosos latifundios y se titularon, de grado o por fuerza, los bienes comunales de los pueblos, pero la mayoría de las familias rurales siguió trabajando en parcelas propias —pequeñas milpas o ranchos medianos—, en tierras tomadas en renta o aparcería, y a veces en pegujales cedidos por el hacendado a los peones para arraigarlos pero también para abaratar el costo monetario de su manutención. Con la Revolución se restableció un *calpulli* renovado —al que llamamos ejido— que coexiste con la pequeña y mediana propiedad privada campesina y con el agronegocio, y en la cuarta década del pasado siglo cobró forma el cooperativismo agrario, que con altas, bajas y mudanzas se mantiene hasta nuestros días. De este modo, transitando del *calpulli* precolombino al moderno *calpulli* ejidal, la comunidad agraria y la agricultura familiar siguen presentes en el escenario rural mexicano.

Hay, sin embargo, diferencias de calidad en las modalidades de su permanencia. Las líneas de continuidad del *ethos* campesino pueden seguirse hasta muy atrás en el tiempo pues dan cuenta de una socialidad inmanente de larga duración, pero los rasgos impuestos por su inserción en los sistemas

mayores cambian con la mudanza de estos sistemas. No es lo mismo que se apropien de tu excedente económico los grupos guerreros y sacerdotales dominantes de un orden despótico tributario que ceder tu plustrabajo a través de un intercambio desigual de carácter mercantil propio del capitalismo. Y si las clases se definen no cada una en sí misma sino como constelaciones de clases más o menos contrapuestas que se reproducen dentro de un determinado orden social, el campesinado moderno es una clase del capitalismo, lo que no obsta para que tenga la profundidad histórica que le otorga su milenario *ethos*. Ventajas de tener un origen precapitalista.

Así como los labriegos cambian de rostro para persistir en el tiempo, así son diversos en el espacio. En una misma época, y hasta en un mismo país o región, coexisten las más variadas formas de ser campesino, en una diversidad que lo es de actividades productivas, pero también de escala, de inserción en el sistema mayor, de socialidad, de cultura.

En el sentido económico del término, tan campesino es en México el agricultor mercantil pequeño o mediano que siembra granos en tierras de riego o de temporal como el milpero de autoconsumo que también trabaja a jornal para sufragar sus gastos monetarios o el productor más o menos especializado que cultiva caña, café, piña, ahuacate, tabaco, mariguana, amapola u otros frutos destinados básicamente al mercado. Son campesinos quienes viven del bosque o de la pesca, quienes recolectan candelilla, quienes cosechan miel, quienes destilan mezcal artesanal, quienes pastorean cabras o borregas, quienes ordeñan vacas y crían becerros. El campesino puede producir granos, hortalizas, frutas, flores, plantas de ornato, madera, resina, fibras, carne, leche, huevos, pero también quesos, aguardientes, conservas, embutidos, carnes secas, tejidos y bordados, loza tradicional, persianas de carrizo, escobas y escobetas... Es campesino el que tiene cien hectáreas, el que sólo dispone de algunos surcos o el que para sembrar

arrienda tierras o las toma en aparcería. Pero, además, hay variedad dentro de una misma familia, de modo que por lo general el ingreso doméstico campesino tiene muchos componentes: bienes y servicios de autoconsumo; pagos por venta de productos agrícolas o artesanales; utilidades del pequeño comercio; retribuciones por prestación de servicios; salarios devengados en la localidad, en la región, fuera de ella pero en el país o de plano en el extranjero; recursos públicos provenientes de programas asistenciales o de fomento productivo.

En términos sociales, campesino no es una persona ni una familia; es una colectividad, con frecuencia un gremio y —cuando se pone sus moños— una clase; un conglomerado social en cuya base está la economía familiar multiactiva pero del que forman parte también, y por derecho propio, quienes teniendo funciones no directamente agrícolas participan de la forma de vida comunitaria y comparten el destino de los labradores. Porque los mundos campesinos son sociedades en miniatura donde hay división del trabajo, de modo que para formar parte de ellas no se necesita cultivar la tierra, también se puede ser pequeño comerciante, matancero, fondera, mecánico de talachas, partera, peluquero, operador del café internet, maestro, cura, empleado de la alcaldía... Cuando en el agro hay empresas asociativas de productores son campesinos sus trabajadores administrativos o agroindustriales, sus técnicos, sus asesores... Y si los pequeños productores rurales forman organizaciones económicas, sociales o políticas de carácter regional, estatal, nacional o internacional se integran al gremio o a la clase de los campesinos los cuadros y profesionistas que animan dichos agrupamientos cualquiera que sea su origen.

La comprensiva diversidad de lo campesino es más que un concepto sociológico o antropológico; es una elección de los rústicos organizados. Ejemplo de ello es la decisión que en 2003 tomó la boliviana Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Tarija, designación que les venía de la

poderosa influencia organizacional que en ese país ha tenido el proletariado, y en especial los mineros de cambiar esta denominación por la de Federación Sindical Única de Comunidades Campesinas de Tarija. Y la mudanza no es trivial pues expresa la distinta condición societaria de obreros y campesinos. Lizárraga y Vacaflores escriben al respecto:

> Así reivindica [la Federación] su condición de estructura organizativa de una totalidad campesina, no sólo de la dimensión laboral sino de todas las dimensiones [...] condensadas en la comunidad. De la comunidad forman parte pobres y ricos, viejos y jóvenes, mujeres y hombres, agricultores y transportistas. En la comunidad no se excluye a nadie (Lizárraga: 102).

Las mujeres de la tierra han sido por demasiado tiempo una mirada muda, un modo amordazado de vivir la vida. Pero algo está cambiando: lo que fuera privado y silente se va haciendo público y alzando la voz. No sólo sale a la luz el exhaustivo trajín de las rústicas, también emerge poco a poco su filosa percepción de las cosas. Una cosmovisión que descentra la hasta ahora dominante imagen del mundo propia de los varones. Y si ya eran muchos los rostros campesinos, hoy es patente que son más pues hay que añadirles la mitad silenciada del agro: los rostros de las mujeres rurales antes ocultos tras la *burka* virtual del patriarcado.

Además de economía y sociedad, campesinado es cultura, de modo que el talante espiritual de los rústicos se trasmina, de manera sigilosa o estentórea, a ámbitos sociales distantes del agro y que a primera vista le son ajenos. Así mucho hay de campesino en las redes de protección de base comunitaria y con frecuencia étnica que establecen los migrantes transfronterizos. Mucho hay de comunidad rural en la intensa vida colectiva de los barrios periféricos, asentamientos precarios y colonias pobres de las grandes ciudades. Mucho hay de rústico

en el cultivo de la familia extensa y el compadrazgo como sustitutos de la dudosa seguridad social de Estado. Mucho hay de sociedad agraria en el culto guadalupano y la veneración por las terrenales madrecitas santas; como lo hay en la tendencia a combinar tiempos de austeridad y momentos de derroche, que remite a la sucesión de periodos de escasez y de abundancia propia de la agricultura; como lo hay en el pensamiento mágico, en el ánimo festivo y celebratorio, en el fatalismo...

Y es que al irse erosionando el cimiento socioeconómico de su reproducción como involuntario mediador entre el capital y la naturaleza —función sistémica que en ciertos lugares y momentos los campesinos representaron y aún representan— éstos se desgajan y se dispersan. Pero los paradigmas societarios fraguados en su hábitat rural durante siglos no necesariamente se pierden sino que se incorporan al equipaje cultural de la diáspora y reverdecen en otros ámbitos como parte sustantiva de las estrategias solidarias y comunitarias de sobrevivencia que demanda una proletarización precaria y discontinua, que es lo que por lo general espera a sus portadores. Desarticulada la base material que soportaba su potencial conformación como clase rural, el campesinado persiste como aroma cultural, como herencia de un *ethos* desarraigado pero vivo. Sin perder de vista que los efectos políticos de esta preservación *ex situ* de la campesinidad son distintos de los de orden clasista que sólo florecen en su hábitat originario y en relación con sus proverbiales antagonistas rústicos.

Y no sólo el campesino de aquí es distinto del de allá, sino que no es igual el campesino de ayer que el de hoy o que el de mañana.

Ahora bien, esta pluralidad ¿de dónde? Yo percibo dos orígenes: uno en los modos diversos de relacionarse con la también ecodiversa naturaleza que se expresan en multiplicidad de patrones tecnológicos, productivos, societarios y simbólicos, otro, en las modalidades oblicuas e inestables con que los

campesinos se insertan en el sistema mayor, de las que resulta un polimorfismo socioeconómico extremo que va del trabajo asalariado al autoconsumo, pasando por la agricultura comercial ocasionalmente asociativa.

Serán sus compartidos queveres con la tierra y será que a todos esquilma el sistema, pero el hecho es que —aun si tan diversos— hay en los campesinos un cierto aire de familia. Y en momentos cruciales, cuando la identidad profunda emerge alumbrando convergencias, rebeldías y movimientos multitudinarios, los multicolores hombres y mujeres de la tierra devienen clase, una clase sin duda heterodoxa, pero no por ello menos cohesiva, menos visionaria, menos clase.

Ser campesino en tierra de indios

Si el campesino son los muchos campesinos y su construcción como clase es cuento de nunca acabar, cabe preguntarse: ¿cómo se ha ido inventando a sí mismo el campesino específicamente latinoamericano?

Con 42 millones de kilómetros cuadrados y 813 millones de habitantes, coloreado por la multiplicidad de ambientes naturales y de culturas originarias y aclimatadas, dividido por la migración en un ámbito anglosajón y otro latino, fragmentado en decenas de estados nacionales a veces hechizos y fracturado por la economía política entre un prepotente norte imperial y un escarnecido sur tercermundista, nuestro continente es diversidad extrema y con frecuencia enconada. Variedad que no impide la lenta pero terca conformación de un campesinado de vocación continental. Y es que, más allá de nuestras diferencias, compartimos la condición de colonizados. Hace 500 años fuimos invadidos y esto nos marcó a fuego.

Los americanos de hoy provenimos sobre todo de la población originaria, de la migración europea y de los africanos

traídos como esclavos. Pero amerindios, criollos, mestizos, mulatos o zambos, en nuestro origen está una urticante experiencia de conquista y colonización que dejó su impronta sobre la sociedad continental, aun la de aquellos países con escasos vestigios de los originarios y de los transterrados a fuerzas.

> Como en toda sociedad colonizada —escribe Romana Falcón—, el ancho y oscuro fondo de la pirámide social fue ocupado, primordialmente, por aquellos cuyas raíces se hunden en culturas anteriores a la conquista. Aunque con el correr del tiempo [los países] se fueron haciendo intensamente mestizos en lo étnico y lo cultural, nunca se alcanzó a diluir la miseria y la subordinación (Falcón: 49).

Y esto vale para la conformación de nuestras clases sociales.

La comunidad agraria es *ethos* milenario, pero los hombres y mujeres de la tierra fueron recreados por sucesivos órdenes sociales dominantes, y lo que hoy llamamos campesinos, los campesinos modernos, son producto del capitalismo y de su resistencia al capitalismo. Sólo que hay de campesinos a campesinos, y los de nuestro continente tienen como trasfondo histórico el sometimiento colonial y sus secuelas. Los campesinos de por acá son, en sentido estricto, campesindios.

Se dirá que no todos tienen ancestros originarios. Lo que es verdad, pero importa poco cuando de la clase campesina se trata porque —ya lo he dicho— ésta tiene una base socioeconómica compleja y mudable, de modo que no todos los que de ella forman parte comparten el conjunto de atributos que la definen: no todos los campesinos producen alimentos pero la cuestión alimentaria les compete como clase, no todos interactúan con ecosistemas muy relevantes o en riesgo, pero la cuestión ambiental les compete como clase y, de la misma manera, no todos tienen nexo genealógico con los pueblos originarios del

continente, pero en tanto que clase más les vale que reivindiquen la indianidad como seña identitaria y la descolonización como consigna.

Ejemplo de agrupamiento campesindio —y más— es la ecuatoriana Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indias y Negras, una convergencia de quechuas, montubios, negros y mestizos en cuyos eventos se combinan prácticas asociativas occidentales con tañidos de caracol, humos ceremoniales e invocaciones en quechua a los elementos primordiales; mientras que en los discursos se entreveran Carlos Marx, Simón Bolívar y José Carlos Mariátegui. Y es que la Confederación —que es movimientista pero está vinculada al Partido Socialista y tuvo representantes en la Asamblea Constituyente y en el Consejo General Electoral— profesa una ideología a la vez clasista e indianista, tiene una práctica intercultural, milita en La Vía Campesina y abraza el altermundismo. No se podía esperar menos de un pueblo ubicado en la exacta mitad del mundo: etnicismo autogestionario y campesinismo ecologista, sincretismo de caracol y celular, Pachamama y socialismo.

En 1964, una tibia reforma agraria de las que buscaban exorcizar los demonios desatados por la Revolución cubana propicia en Ecuador calenturas organizativas rurales, y en 1965 agrupamientos como la Federación de Trabajadores Agrícolas del Litoral, animada por asalariados de las plantaciones bananeras de la Costa, confluyen con otros para formar una Federación de Trabajadores Agropecuarios. En 1968, con organizaciones de la Costa y la Sierra a las que en los setenta, y en el marco de la creciente colonización, se incorporarán otras de la amazonía, se constituye la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), que lucha contra el latifundio y por un efectivo reparto agrario. Pero las plantaciones de la Costa persisten y en la Sierra sigue operando por un tiempo el sistema llamado *huasipungo*, por el que a cambio del

derecho a cultivar una parcelita en la hacienda el campesino debía laborar gratis para el patrón cuatro días a la semana. Con la nueva reforma agraria de 1973 se erradica del todo el *huasipungo* y hay repartos agrarios tanto en la cuenca del Daule como en la Sierra central. Sin embargo, lo fundamental del latifundio se mantiene haciendo de Ecuador uno de los países latinoamericanos con mayor concentración de la tierra.

En sus primeros años la Federación lucha por parcelas para quienes las trabajan y adopta un enfoque campesinista. Pero a fines de los ochenta del pasado siglo se desatan en Ecuador las primeras movilizaciones de perfil indígena. A la demanda de tierras agrícolas se suma la reivindicación de los territorios y culturas ancestrales, y en el congreso de 1986 la FENOC se convierte en Federación de Organizaciones Campesinas e Indígenas (FENOC-I), mudanza de siglas que culmina con la definitiva: FENOCIN, al incorporarse expresamente los negros afroecuatorianos. Por esos años se forma también la Federación Ecuatoriana de Indígenas, vinculada al Partido Comunista, y más tarde la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), que enfatiza la reconstrucción de los territorios étnicos. En la coyuntura hay debates entre la posición clasista-campesinista y la etnicista-indianista; confrontación en la que la FENOCIN opta por la interculturalidad, que significa impulsar las coincidencias clasistas pero respetando las diferencias y propiciando el diálogo entre indios de la Sierra, negros de la zona Norte y montubuios y mestizos de la costa, siempre con el propósito de construir lo que llaman "unidad en la diversidad".

En años recientes las cosas están cambiando en Ecuador y los quechuas, montubios, negros y mestizos que unifica la FENOCIN han participando intensamente en el proceso. Pero ésta es otra historia.

En el multicolor y abigarrado mundo campesino, las diferencias de ubicación estructural o de genealogía dan lugar a

identidades diferenciadas, crían tensiones si no es que contradicciones y a veces se expresan en antagonismos más o menos enconados: proverbialmente el que existe entre quienes se desempeñan como jornaleros y los pequeños productores que son parte de sus empleadores; pero también la que se presenta entre las diferentes etnias, y en particular entre indios de origen y mestizos; entre agricultores familiares grandes, medianos y pequeños; entre los campesinos que exportan y quienes venden en el mercado interno. Admitiendo que esta diversidad histórica y estructural —que le da sabor al caldo y sustancia al *melting pot*— hace aún más complicada la de por sí compleja convergencia de los múltiples y variopintos campesinos, pienso, sin embargo, que la potencialidad clasista existe y con frecuencia se actualiza pues, pese a su extrema heterogeneidad, los subalternos rurales coparticipan de socialidades semejantes y comparten enemigos.

Subestimar las diferencias en el seno del campesinado es tácticamente peligroso, pero sobrestimarlas conlleva un riesgo estratégico: en la Revolución rusa de 1917 la incapacidad de la hegemónica corriente bolchevique del partido comunista para organizar a los trabajadores del campo, que a la postre fueron representados por el Partido Social Revolucionario, resultó del incorrecto análisis de Lenin y los suyos sobre las clases rurales; y si en algo hilaban fino Mao Tzedong y el Partido Comunista Chino durante la guerra antijaponesa y la revolución era en distinguir el comportamiento de los diferentes sectores de la población rural. En Nuestra América, es patente el papel protagónico que en la Bolivia revolucionaria están teniendo los campesindios, como lo son las diferencias que existen entre indios y mestizos, entre incadescendientes y otras etnias, entre quechuas y aymaras, entre aymaras pobres y acomodados, etcétera.

El indio americano es al principio una invención de la Corona Española. Categoría impuesta con fines tributarios pero

también político-morales pues suplantaba denominaciones autóctonas y establecía una división del trabajo y una jerarquía social de naturaleza étnica y base comunitaria. Junto a los indios, fueron apareciendo rancheros, granjeros, colonos, arrendatarios, medieros; labriegos pequeños y medianos que por lo general no eran indios pero tampoco campesinos propiamente dichos.

Entre nosotros —que no tuvimos al campesinado feudal del *ancien regime* europeo—, el concepto de campesino, habitualmente asociado al de obrero, designa una clase de las sociedades poscoloniales y es obra de modernidad. Su uso se extiende por el continente al calor de las mudanzas que arrancan hace un siglo con la Revolución mexicana, trance iniciático que, con la nueva Constitución y la Reforma Agraria, institucionaliza al campesinado: un inédito contingente social cuyo estatuto ya no remite a la etnia ni tiene origen colonial (tan así, que en México a las tierras dotadas a los pueblos se les llama ejidos, término que viene del latín y de la tradición europea, y no, por ejemplo, *calpullis*). Y lo mismo sucede años más tarde en Bolivia, donde "con la Revolución Nacional de 1952 —escribe Carlos Vacaflores— los indígenas se campesinizan y se suscriben formalmente a la ciudadanía" (Vacaflores: 203).

Entre otras cosas debido a que en nuestro continente opresión de clase y de raza se entreveran, el indio ancestral presuntamente transmutado en moderno campesino reaparece tarde o temprano junto a éste revestido de su específica identidad. Y en muchos casos renace dentro de éste, que lo descubre como su raíz más profunda. Recuperada su verdadera faz, en el último tercio del siglo XX los indios americanos debutan como tales en el escenario de la lucha social contemporánea. Aun en países como Chile y Argentina, donde son poco numerosos quienes provienen de los pueblos de ahí originarios, de todos modos el nuevo movimiento rural deviene con pertinencia y justicia un movimiento indio y campesino, campesino

e indio. Convergencia plural pero unitaria donde, sin fundamentalismos pero sin renunciar a sus particularidades, todos son indios y todos campesinos, todos son campesindios. No es casual que la red global llamada La Vía Campesina, que agrupa a 140 organizaciones de 70 países, entre ellas 84 americanas o caribeñas, haya nacido, hace 18 años, en el corazón de nuestro continente, en el cruce de caminos e historias que es Centroamérica.

La insoslayable presencia de lo étnico en el curso moderno de Latinoamérica se manifestó de bulto en las revoluciones agrarias del pasado siglo y después en el discurso del indigenismo institucional. Pero también aparece en las propuestas políticas de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y del Partido Socialista del Perú en los años veinte; en el katarismo boliviano de los setenta; en la perspectiva de nación pluriétnica impulsada desde fines de los ochenta por el movimiento Pachakutic, en Ecuador; y desde los noventa en el altermundismo indianista del mexicano Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Hoy, a la luz de la revolución boliviana, es claro que en América no habrá cambio verdadero sin eliminar lo mucho que resta de colonialismo interno, sin erradicar tanto la explotación de clase como la opresión de raza. Y sobre esto los campesindios americanos tienen mucho que decir.

Hablo aquí del continente todo y no sólo de Nuestra América, porque aun en los países del extremo norte subsiste el síndrome colonial interno: estigma encarnado en las etnias amerindias que sobrevivieron, pero también en la duradera minusvalía impuesta a los afrodescendientes y en el trato racialmente discriminatorio a la creciente migración de mestizos latinoamericanos. Trashumancia con la que los pueblos originarios de América toda se hacen presentes en un norte anglosajón que reproduce con ellos el racismo y los modos criollos del colonialismo interno propios del área latina del continente.

Basta que crucemos la frontera que nos separa del imperio para que nos demos cuenta de lo que pesa el componente indígena en unos mestizos latinoamericanos que en nuestros países de origen quizá habíamos olvidado la parte autóctona de nuestra genealogía. Raíz indígena de los "hispanos" que el racismo anglosajón se encarga de recordarnos en cuanto pasamos "al otro lado".

Un combate —como el campesindio— sustentado cuando menos parcialmente en la comunidad agraria y la identidad étnica de los originarios, además de las tácticas convencionales de otras luchas puede emplear recursos mítico-simbólicos. Palancas espirituales que resultan heterodoxas en una modernidad desencantada donde el racionalismo priva hasta en la lucha de clases, pero que han estado presentes en las agitaciones campesinas cuando menos desde el siglo XII europeo, cuando los herejes recuperaban el cristianismo primitivo para demandar la igualdad y los milenaristas exigían la instauración inmediata del Reino de Dios en medio de visiones apocalípticas, anuncios del juicio final, delirios, profecías y arrobamientos. En el siglo XIV el inglés Juan Ball recurría a la Biblia (y al humor socarrón) para dar ánimos a los campesinos insurrectos: "Cuando Eva hilaba, cuando araba Adán, ¿dónde estaba entonces el noble galán?" (Engels: 28).

> El mito milenario —escribió Jean Pierre Sironneau— no es solamente un absoluto recomenzar, una ruptura con el estado actual del mundo, sino también reinicio, restauración de la pureza o de la potencia original. La imaginación del futuro se apoya siempre sobre la memoria del pasado (Sironeau: 36).

Y en esto está muy cerca de Georges Sorel, quien a fines del siglo XIX sostenía que "los mitos revolucionarios permiten comprender la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares que se preparan para entrar en una lucha

decisiva; [y estos mitos] no son descripción de cosas, sino expresión de voluntades" (*ibid.*: 31). Ideas que fueron rechazadas por los marxistas ortodoxos a quienes no movía un mito sino la profecía científica de la inevitabilidad del socialismo. Pero cuando el sujeto libertario no es una clase moderna, el proletariado, sino los ancestrales campesindios, que reivindican 500 años de resistencia, es inevitable —y pertinente— que la lucha se llene de imágenes, sentimientos, intuiciones que remiten a un pasado profundo; es previsible y deseable que el combate se ritualice y cobre un carácter no sólo terrenal, sino también simbólico.

Y en esto Bolivia es ejemplo privilegiado. Me decía hace unos meses Alejandro Almaraz, entonces viceministro de Tierras en el gobierno de Evo Morales: "La importancia económico-social de la revolución agraria es enorme, pero también su importancia simbólica [...] Lo que es aún más profundo en los pueblos indígenas." Así, al alba del tercer milenio, los campesindios de América —como en el siglo XVI los labradores insurrectos de Turingia que seguían a Tomas Müntzer— están inmersos en una batalla de símbolos donde la utopía se traviste en mito y el mito en utopía.

Bibliografía

Berger, John (2006), *Puerca tierra*, Alfaguara, Madrid.

Castoriadis, Cornelius (2008), *El mundo fragmentado*, Derramar, La Plata.

Calvino, Italo (2007), "La oreja, el cazador y el chismoso", en *Contrahistorias, la otra mirada de Clío*, núm. 7, México, septiembre 2006-febrero 2007.

De Sousa Santos, Boaventura (2009), "Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad", en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (compiladores), *Plurinacionalidad.*

Democracia en la diversidad, Abya-Yala, Quito.

Engels, Federico (1934), *La guerra de campesinos en Alemania*, Cenit, Madrid.

Falcón, Romana (2003),"Prólogo", en Florencia E. Mallon, *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, CIESAS, Colegio de San Luis, México.

Lizárraga, Pilar, y Carlos Vacaflores (2007), *Cambio y poder en Tarija. La emergencia de la lucha campesina*, Plural, La Paz.

Paoli, José Francisco, y Enrique Montalvo (1977), *El socialismo olvidado de Yucatán*, Siglo XXI, México.

Shanin, Teodor (2008), "Licóes camponesas", en Eliane Tomiasi Pulino y Joao Edmilson Fabrini (organizadores), *Campesinato e territórios em disputa*, Expressao Popular, Sao Paulo.

Sironneau, Jean Pierre (1986), "El retorno del mito y lo imaginario sociopolítico", en *Casa del Tiempo*, número extraordinario 63, 64, 65, abril, mayo, junio, UAM, México.

Svampa, Maristella y Stefanoni, Pablo (2007), "Entrevista a Álvaro García Linera: Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas", en *OSAL* Buenos Aires: CLACSO, año VIII, núm. 22, septiembre.

Thompson, E. P. (1977), *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra: 1780-1832*, tomo I, LAIA, Barcelona.

Touraine, Alain (1994), *Crítica de la Modernidad*, FCE, México.

Vacaflores, Carlos (2009), "La construcción del Estado poscolonial desde la lucha campesina tarijeña por un nuevo modelo de desarrollo rural en el proceso boliviano de cambio (2002-2008)", en Pilar Lizárraga y Carlo Vacaflores (organizadores) *La persistencia del campesinado en América Latina*, Comunidad de Estudios Jaina, La paz.

Wallerstein, Immanuel (1974), *El moderno sistema mundial I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Siglo XXI, México.

Zavaleta Mercado, René (1983), *Las masas en noviembre*, juventud, La Paz.

TIERRADENTRO: SUJETO Y DESARROLLO EN LA REVOLUCIÓN BOLIVIANA

Las guerras pasadas consumieron con su crueldad (según es público) todos estos pobres indios. Algunos españoles de crédito me dijeron que el mayor daño que a estos indios les vino para su destrucción fue por el debate que tuvieron los dos gobernadores Pizarro y Almagro sobre los límites y términos de sus gobernaciones. [Esta es] la copla que les escribieron, que decía:

¡Ah señor Gobernador!
Miradlo bien por entero,
Allá va el recogedor,
Acá queda el carnicero.

Dando a entender que Almagro iba por la gente para la carnicería de los muchos trabajos, y Pizarro los mataba en ellos.

Pedro de Cieza de León,
La crónica del Perú, 1553.

Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre, dijo el Inca Yupanqui a los españoles. Nosotros los campesinos quechuas y aymaras, lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país, decimos lo mismo. Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos. En Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación [...]. Sin un cambio radical en este aspecto, será totalmente imposible crear la unidad nacional y un desarrollo económico dinámico, armónico, propio y adecuado [...]. La revolución en el campo no está hecha; hay que hacerla [...] enarbolando de nuevo los estandartes y los grandes ideales de Tupac Catari, de Bartolina Sisa, de Willca Zárate [...]. Hay que hacerla partiendo de nosotros mismos.

Manifiesto de Tiahuanaco, 1973

Asamblea que se amanece entre debates, Bolivia es pasional entrevero de anuencias, inconformidades y autocríticas en torno al carácter, curso y destino de su revolución. Pero antes de seguir hago explícito el mirador de quien escribe pues el proceso boliviano se vive de muchas maneras y es al visitante fugaz pero con acceso al círculo de los iniciados que la revolución se muestra como hermenéutica diatópica (Santos 2003: 62): cruce discursivo sólo discernible ubicando a cada oveja en su redil, vale decir en el grupo de interés que representa: funcionarios públicos de diferentes adscripciones políticas y administrativas, líderes de organizaciones sociales, académicos, activistas, internacionalistas... Diálogo que no es de sordos pues siempre se puede distinguir el legítimo interés particular que cada participante expresa, de su forma particular de expresar el interés general. Lo que suena igual pero es distinto y lo segundo premisa que posibilita construir juntos la universalidad plural.

Un ejemplo: en el intenso debate entre quienes reivindican la fuerza indómita de la comunidad y la necesidad de impulsar la tenencia comunitaria de la tierra, y quienes señalan los claroscuros de las comunidades realmente existentes y llaman a no ocuparse tanto de la propiedad jurídica como del usufructo productivo, hay una diferencia conceptual pero también y sobre todo ubicaciones distintas en el sistema político boliviano y en el entramado de los movimientos sociales.

Alejandro Almaraz, hasta hace poco viceministro de Tierras, afirma que "las tierras disponibles se deben entregar necesariamente de manera comunitaria. Porque la propiedad comunitaria es poder político que da seguridad, no sólo material sino espiritual, lo que es aún más profundo en los pueblos indígenas" (Bartra 2010 a: 19). En cambio el vicepresidente García Linera sostiene que "el Estado no puede crear lo comunitario" y que la forma jurídica de propiedad importa menos que la apropiación económica, además de que la primera pue-

de ser engañosa pues "a veces tras lo comunitario se oculta la privatización, como sucede cuando empresas forestales privadas explotan madera en tierras de los pueblos originarios del oriente" (Bartra 2010 b: 20).

Pero más allá de los diferentes diagnósticos y estrategias lo que hay son atalayas políticas distintas que resultan de la identificación de sus ocupantes con diferentes fuerzas sociales: me parece que el comunitarismo escéptico del vicepresidente apuesta por los quechuas y aymaras de las regiones altas, un sector social mayoritario atrincherado en las posiciones conquistadas y en cierto modo hegemónico en el proceso, que reivindica la tierra y no tanto el territorio, que se reconoce campesino aún más que indígena y que es estatista y con visión de Estado nación; en cambio el comunitarismo entusiasta del ex viceministro apuesta por los guaraníes y otras etnias de las regiones bajas, sector minoritario hoy a la ofensiva y contrahegemónico, que reivindica los territorios, se reconoce ante todo como indígena y se identifica con el paradigma de Estado purinacional por el que ha luchado denodadamente. Aún más al fondo, me parece que García Linera hace la apuesta lógica desde la perspectiva y funciones de una Vicepresidencia que busca gobernabilidad, mientras que la elección de Almaraz encuentra su lugar natural en la leal oposición.

En Bolivia se discuten conceptos, sí, pero no ideas etéreas sino encarnadas y en situación. Y detrás de las posturas confrontadas encuentro un sustrato intelectual, político y moral compartido. Entre el "colectivismo" y el "individualismo", por ejemplo, no hay necesariamente una dicotomía, y pienso que los contendientes harían suyas las palabras de García Linera:

> Nuestra revolución democrática y cultural vive una tensión entre lo colectivo y lo individual. Una tensión que nace de la vida

misma de comunidades donde el aprovechamiento en común del agua y las tierras de pastoreo se combina con la parcela familiar. Tensión vivificante y creativa de la que surge su capacidad no sólo de resistir sino también de expandirse (*idem*).

El sujeto

En política importa sobre todo lo que en México llamamos tentarle el agua a los camotes: ponderar los sentimientos profundos y duraderos de un pueblo pero también su ánimo coyuntural. Porque no es lo mismo accionar en momentos de ascenso social que cuando los movimientos refluyen.

Y todo indica que en Bolivia desde hace rato hay reflujo. No que los cogoteados de siempre, ahora alzados e insumisos, le hagan feos a la Revolución; al contrario, en la elección nacional de 2009 la mancuerna Evo Morales-García Linera se quedó con 63 de los votos y el Movimiento al Socialismo (MAS) consiguió mayoría en el poder legislativo; tampoco que los grandes temas ya no pongan en marcha al pueblo, pues en 2010 la promulgación de la Ley Marco de Autonomías por la debutante Asamblea Legislativa Plurinacional electa en 2009 fue acompañada por intensos debates y una gran caminata indígena y campesina. Sin embargo, pareciera que las generosas convergencias que desembocaron en el Pacto de Unidad y las grandes movilizaciones que hicieron posible la Asamblea Constituyente y la Nueva Constitución de 2009 van dejando paso a las agendas particulares y a la preocupación por materializar en la vida cotidiana las dramáticas mudanzas.

Porque —los pueblos de raíz campesina lo saben— hay tiempos de sembrar y tiempos de cosechar. Y cuando de cosechar se trata, cuando las familias, las comunidades y las organizaciones de base concentran su energía en menesteres

cotidianos y menudos, pero no menos importantes que aquellos en que se ocuparon durante la fase anterior, entonces los políticos, hechos a los debates trascendentes y las grandes narrativas, sienten que hay "reflujo", que hay "desmovilización", que hay inmediatismo en las demandas. Cuando en realidad se trata de un cambio de terreno en el activismo de los actores sociales rústicos, tan mudables y "estacionales" como la naturaleza que los cobija. Pero el hecho es que para el político de visión nacional y estratégica las periódicas fluctuaciones del ánimo popular aparecen como oleadas, como flujos y reflujos. Y hay coincidencia en que, por el momento, es baja la marea social boliviana.

Marea alta, marea baja

Esta es la apreciación que sobre el asunto tiene el vicepresidente Álvaro García Linera, formulada en un Taller sobre Tierra y Territorio realizado a fines de julio de 2010 y registrada por mí:

> No hay revoluciones permanentes, son por oleadas. En las últimas décadas los movimientos indígenas y campesinos pasaron de la resistencia a la oposición y de ahí al asedio del Estado neoliberal, construyendo en la lucha una correlación de fuerzas que les permitió volverse Estado y hacer de su proyecto y programa políticas de Estado. El problema está en que, después de haber construido las grandes demandas universales en los momentos de ascenso, los movimientos se están replegando a los particularismos, al localismo, al individualismo comunitario, al corporativismo. Hasta 2008 el interés general lo representaba el movimiento y el Estado iba a la zaga. Ahora es al revés. Debido al repliegue de ciertos sectores a su interés particular el Estado debe asumir por sí mismo la representación del interés general (Bartra 2010 b: 20).

Su percepción no es nueva, ya la había formulado el copiloto del presidente Evo Morales en una entrevista publicada a fines de 2007, cuando habló de un "repliegue a lecturas localistas y corporativistas" y, después de rechazar el sustitutismo partidista de la vieja izquierda, subrayó el papel que cobra la iniciativa del Estado en momentos de repliegue popular:

> La capacidad universalista de la sociedad no puede ser sustituida por la vanguardia. Lo que decimos es: hay una huella en la construcción universalista de esta sociedad, ¿dónde quedó esa huella? En el Estado como correlación de fuerzas, como derechos y como redistribución de riquezas [...] En el momento en que la sociedad se repliega, un Estado revolucionario puede tender el puente entre las construcciones societales forjadas en tiempos de ascenso y el próximo y nuevo periodo de ascenso universalista de la sociedad (Svampa: 157- 158).

Y lo mismo constata en un libro reciente el calificado observador que es Boaventura de Sousa Santos: "A partir de la elección de Evo Morales [...] el protagonismo del proceso pasó gradualmente del movimiento popular al Ejecutivo" (Santos: 78). En una comunicación personal el militante y académico Luís Tapia sostiene en cambio que más que un reflujo asociado a factores internos del movimiento social lo que presenciamos es una desmovilización inducida por el Estado y las burocracias, que buscan estabilizar el barco.

Propiciado o consustancial a un fluir societario que se desarrolla por oleadas, el hecho es que el inusitado ascenso iniciado en 2000 con la guerra del agua y seguido por la lucha por nacionalizar el gas, por la exigencia de una Asamblea Constituyente y por los bloqueos en el altiplano comenzaron a revertirse hace cuatro o cinco años, de modo que posiblemente por un tiempo la revolución tendrá que navegar sin los fuertes

vientos favorables que la impulsaron hasta hace un lustro. Me parece, por ello, que es buen momento para dilucidar qué clase de sujeto social unitario es el que emergió de los recientes movimientos y debates multitudinarios pues, aunque por ahora parezca invernar, más pronto que tarde habrá que contar de nuevo con él.

Campesindios de Bolivia, uníos

Más allá de que ciertos sectores se identifiquen como indios, otros como campesinos, y haya quienes repudian este último apelativo —que presuntamente les fue endilgado— y prefieran llamarse pequeños productores para enfatizar que generan 70 por ciento de los alimentos que se consumen en el país, el hecho es que por lo general en Bolivia se habla del movimiento indígena y campesino como fuerza principal de la revolución. Y creo que sería oportuno tratar de caracterizar a este bifronte protagonista de la gran mudanza, pues sospecho que se trata de una clase.

Para mí, como para el inglés Edward Thompson, las clases sociales son sujetos históricos siempre provisorios, siempre en formación. No conjunto de personas que comparten un lugar en la producción en tanto que lo comparten, es decir en lo que el conjunto tiene de homogéneo, sino convergencia plural de socialidades más o menos diversas que sin embargo participan de ciertas relaciones y antagonismos socioeconómicos y a las que unifican las experiencias vividas en común, la historia recordada o inventada, el imaginario colectivo y, sobre todo, los sueños: los proyectos de futuro. El capitalismo es un sistema-mundo, ha dicho Inmanuel Wallerstein, y por lo mismo sus clases son clases-mundo, digo yo. No sólo porque las relaciones que las sustentan se globalizan, sino porque también se globalizan las resistencias, las experiencias, los discursos, las utopías. En esta perspectiva, los campesinos —que son *ethos*

y economía— son también una clase, una clase global del capitalismo global.

A este contingente planetario pertenece el movimiento indio y campesino de Bolivia: convergencia de actores variopintos que se fue conformado como clase nacional a través de intensas movilizaciones. Tiene razón Silvia Rivera Cusicanqui cuando afirma que los campesinos de Bolivia y —agregaría yo— de nuestro continente todo fueron inventados y etiquetados como tales por reformas agrarias de las que son ejemplo la mexicana que inicia en los años veinte y la boliviana que arranca en el medio siglo (Rivera: 1; Bartra 2010 a: 19). Mudanzas que haciendo borrón y cuenta nueva de la historia dotan de tierra y ciudadanía modernas a unos indios cada vez más intencionalmente borrados, como si los pueblos originarios ahora rebautizados no las hubieran tenido a su modo aun antes del surgimiento de los Estados nacionales.

Sin embargo, los impulsores de las transformaciones que los consolidaron a la vez que los desvirtuaban fueron los propios indios americanos, quienes se iban volviendo campesinos del mundo sin dejar por ello de ser indios de este continente.

Sujetos de gran calado y larga duración, las clases no se muestran como tales a la economía ni a la sociología ni a la antropología, sino a la historia. Y quien mejor ha registrado la conformación del campesinado indígena boliviano como clase es Silvia Rivera Cusicanqui en *Oprimidos pero no vencidos*, un libro que no es de sociología, como se pensaría por el oficio de la autora, sino precisamente de historia. Importa también recordar que el imprescindible texto fue escrito por una "intelectual orgánica" de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), de modo que, más que simple registro interpretativo, el ensayo es aportación sustancial a la conformación del sujeto que la

ocupa como estudiosa y como militante. Pero antes de revisar la interpretación de Rivera recorramos a vuelo de cóndor el curso reciente del campesinado boliviano.

Con ululantes *pututus* y máuseres viejos traídos del Chaco, a mediados del pasado siglo los quechuas y aymaras hicieron una revolución para que la tierra regresara a sus manos y fuera otra vez de quien la trabaja, con lo que de paso desmantelaron el sistema servil terrateniente del altiplano boliviano. Cincuenta años después, los guaraníes y una treintena de grupos de las tierras bajas han emprendido una nueva revolución agraria, ahora contra el neolatinfundismo amazónico conformado en el pasado medio siglo por la perversión de la reforma agraria de 1953.

Y es que de los 57 millones de hectáreas que se distribuyeron de 1953 a 1992 el 68 por ciento quedó en manos de 18 por ciento de los beneficiarios: medianos y grandes propietarios y algunos extranjeros que a título gratuito se embolsaron casi 40 millones de hectáreas en latifundios que a veces rebasan las 100 mil, mientras que los indígenas de la amazonía eran tratados como nómadas selváticos, mano de obra servil para los empresarios soyeros, madereros y castañeros del oriente. Paralelamente, la política inicial de fomento para la autosuficiencia alimentaria se pervirtió en fomento al agronegocio exportador, conformándose un modelo dual: minifundismo poco productivo en las tierras pobres y gastadas del altiplano, donde la reforma del 53 fue redistributiva, y en las bajas, donde fue reconcentradora, latifundio predador de tierras y hombres orientado al mercado externo. Se edificó así en El Chaco y Los Llanos el imperio de los "Barones de Oriente", que políticamente son el núcleo de la derecha oligárquica atrincherada en los relativamente poco poblados departamentos de Santa Cruz, Tarija, Beni y Pando, que sin embargo abarcan aproximadamente la mitad del territorio nacional.

Nuevos alzamientos rurales impusieron la aprobación, en 1996, de una Ley de Reforma Agraria que si bien reconoció el derecho sobre sus tierras de las comunidades originarias, sobre todo de las andinas, facilitó la legalización de los enormes latifundios amazónicos. Fue necesario que un aymara llegara al poder para que, en respuesta a la gran marcha indígena de noviembre de 2006, Evo Morales promulgara una revolución agraria cuyo objetivo es "transformar las estructuras de tenencia y acceso a la tierra, desmontando la herencia colonial aún presente en el Estado", y cuyo principal instrumento es la Ley 3545 de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria, que en tres años ha operado una profunda mudanza tanto material como espiritual en el agro boliviano.

> En esta segunda etapa de la reforma agraria —dijo Miguel Urioste, de la Fundación Tierra, a fines de 2009, durante la conmemoración del tercer aniversario de la Ley 3545— el protagonismo es de los pueblos indígenas de la amazonía, mientras que los nietos de la reforma agraria de 1953, los quechuas y aymaras de tierras altas, son en esto marginales. La reforma está siendo resistida por los Barones de Oriente no sólo en términos jurídicos, sino a sangre y fuego. Y es posible que se resistan aún más cuando se aplique en regiones particularmente sensibles de la Media Luna una ley que, por cierto, legaliza al latifundio aunque lo reduce notablemente (Bartra 2010 a: 19).

Cuando se negoció la mentada Ley, el peso de la derecha en la correlación de fuerzas obligó a reconocer la legalidad de propiedades de cinco mil hectáreas en una norma que, además, no es retroactiva, de modo que latifundios preexistentes aun mayores deberán ser respetados. Pero esto no ató las manos del gobierno encabezado por Evo Morales, pues al aplicar con firmeza y celeridad la Ley 3545, que es básicamente de saneamiento de la propiedad, pudo afectar millones de hectá-

reas en manos de la oligarquía; tierras que fueron apropiadas mediante procedimientos irregulares o fraudulentos o que no cumplen la "función económica social" establecida por la norma, es decir que no tienen un uso productivo o mantienen sistemas de trabajo serviles.

Así, sin necesidad de expropiaciones, en cerca de cuatro años el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) saneó y tituló casi 40, de los 100 millones de hectáreas existentes, interviniendo unas 11 millones con irregularidades, que se redistribuyeron a favor de unas 57 mil familias. También se identificaron 17 millones de hectáreas de tierras fiscales indocumentadas o indebidamente apropiadas, algunas de las cuales son de conservación, mientras que unos 4 millones son susceptibles de dotación, habiéndose entregado hasta 2009 algo más de un millón en beneficio de unas 6 mil familias (INRA: 2-8).

> Este gobierno viene de la demanda de redistribución de la tierra —dijo en el evento mencionado el que era viceministro de Tierras del Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras, Alejandro Almaraz—, entonces la importancia económico-social de la revolución agraria es enorme, pero también su importancia simbólica. Ésa era la primera demanda de quienes derrumbaron el poder neoliberal: territorio a los pueblos originarios y tierra a los campesinos, y de ahí se pasó a otros recursos estratégicos: bosques, hidrocarburos [...]. Las tierras disponibles se entregan necesariamente de manera comunitaria. Porque la propiedad comunitaria es poder político que da seguridad no sólo material sino espiritual, lo que es aún más profundo en los pueblos indígenas. La decisión de titular las tierras de forma comunitaria no nace de este gobierno sino de la sabiduría de quienes han luchado por ella durante muchos años. En cierto modo es al revés: el gobierno de Evo es resultado de esa decisión. Hay que reconocer al sujeto del proceso agrario, que son las organizaciones indias y campesinas. Pero no basta con que las tierras de los pueblos

> originarios se titulen de manera comunal. Esta fórmula fue resultado de una correlación de fuerzas, de una negociación. Lo que se busca es que las tierras comunitarias de origen sean reconocidas como territorio indígena. Pero esto será tarea del nuevo legislativo pluriétnico (Bartra 2010a: 19).

La Asamblea Legislativa Plurinacional por la que apostaba Almaraz se constituyó en 2009 y en 2010 aprobó la Ley Marco de Autonomías que, además de definir el régimen autonómico de Departamentos, Municipios y Regiones, establece el derecho de los pueblos originarios al autogobierno de sus territorios.

Faltan derechos por legislar; entre otras, es necesaria una verdadera Ley de Reforma Agraria pues la 3545, promulgada por el Legislativo anterior, puede emplearse para consolidar y ampliar la propiedad comunal pero también para amparar al latifundio. Sin embargo, es claro que a través de las movilizaciones, del Acuerdo de Unidad y de la participación en la Asamblea Constituyente los hombres y mujeres de la tierra se han ido conformando como un sujeto unitario dotado de discurso y de proyecto, de pasado y de futuro; se ha ido forjado una poderosa y visionaria clase indígena y campesina capaz de representar el interés general del pueblo todo sin renunciar por ello a su reivindicación particular; una fuerza incluyente y generosa que desde hace diez años impulsa la reinvención política, socioeconómica y simbólica de la sociedad boliviana. Y esta clase campesina es, en rigor, una clase campesindia.

Silvia Rivera nos da algunas claves del proceso en el que se constituye esta clase.

Una clase en formación: dos memorias, dos dimensiones

Así como en los calendarios mesoamericanos hay cuenta larga medida en centurias y cuenta corta que se mide en décadas, así

en la historia de los pueblos hay memoria larga y memoria corta, sostiene la socióloga. Recuerdos de diferente profundidad, que para los bolivianos Rivera sitúa así: la remembranza de la cultura inca y de las rebeliones de Túpak Amaru (1776), Tomás Catari (1781), y Zárate Willca (1899), entre otras, corresponde a la memoria larga; mientras que las insurgencias de 1947, que a través de la guerra civil de 1949 derivan en la reforma agraria modernizante de 1953, corresponden a la memoria corta.

Simplificando el argumento de Rivera, diríamos que la condición indígena del sujeto popular boliviano se sustenta en la remembranza profunda, mientras que su condición campesina proviene de la memoria más reciente. De la primera emana la radical exteriorización descolonizadora, de la segunda la integración a un Estado nacional, en los mejores momentos, nacional-popular. En la primera se forja la intransigencia rebelde de los alzamientos y movilizaciones, en la segunda el forcejo corporativista y clientelar en que con frecuencia incurren los sindicatos.

El anterior esquema dicotómico con que yo sintetizo el argumento puede parecer maniqueo, el razonamiento de Rivera no lo es pues en la Bolivia rural que la ocupa se entreveran inextricablemente la fuerte presencia de naciones y culturas originarias que tienen formas comunales de organización, con la poderosa influencia del imaginario y la organicidad de los obreros mineros, un proletariado del que los hombres y mujeres del campo toman modos de articulación y de lucha como el sindicato, los congresos clasistas y las huelgas. Los campesindios bolivianos son —como pocos— a la vez ancestrales y modernos, y en esto radica su persistencia y su fuerza. La perspectiva étnica enfatiza la oposición descolonizadora a un racista y coactivo orden novohispano que la República prolongó, mientras que la perspectiva clasista campesina incorpora esta insoslayable descolonización en un proyecto justiciero y libertario de horizonte nacional pero a la vez global.

La reforma de 1953 pudo ser liberal-populista y modernizante debido al desfase entre los alzamientos rurales de 1947 y la insurrección obrero popular de 1949. Pero el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) que los capitaliza es un jacobinismo sin burguesía (Rivera: 79) que necesita incorporar a los obreros y a los campesinos como lastre estabilizador de su proyecto nacional. Así lo plantea René Zavaleta: "Los mineros habían entrado en la política en la década del 40. Fue el MNR quien los introdujo y fue también el MNR el que metió en la política a los campesinos en la década del 50" (Zavaleta 1974: 11).

Pero en el caso del campesinado era necesario primero inventarlo dándole tierra —preferentemente parcelada y en propiedad— y otorgándole ciudadanía. "La Reforma de 1953, al parcelar las tierras de las haciendas y las propias comunidades —señala la CSUTCB en 1984—, configura en el Altiplano y en los Valles del país una economía campesina de pequeña producción mercantil" (CSUTCB: 7).

El corporativismo rústico se remacha a raíz de la corta primavera de los generales progresistas Ovando y Torres, cuando los sindicatos obreros animan la Asamblea Popular, mientras los campesinos se mantienen mayoritariamente al margen pues en 1964, tras el golpe de Barrientos, habían firmado un ignominioso Pacto Militar-Campesino por el que se subordinaban de nueva cuenta al Estado, pero ahora a través del ejército (Gallardo: 177-182-189, Zavaleta 1974: 10- 11).

Pero aun si travestidos y corporativizados, los movimientos campesindios dejan huella profunda: la "subordinación activa del campesinado indio al Estado" (Rivera: 104) le imprime un carácter peculiar a países como México y Bolivia, que ingresaron a los tiempos del "desarrollismo" a través de una revolución. Tener un campesinado numeroso como lo hay en estos dos países, no es poca cosa, pues si bien campesineidad y ciudadanía resultan de la modernidad impuesta representan también la posibilidad étnico-clasista de imaginar y construir

un orden social alterno capaz de ver más allá de los particularismos autoctonistas, que suprima a la vez colonialidad y explotación; representa la posibilidad de pergeñar un orden inédito que revierta el racismo, el clasismo y la alienación productivista del gran dinero pero sin renunciar al universalismo que le permitió a la modernidad conformar un sistema-mundo; representa la posibilidad de ir edificando a contrapelo un orden que restaure la pluralidad originaria de los pueblos ancestrales pero ahora en un nivel superior de articulación y como unidad fraterna de los diversos.

Para los campesindios bolivianos el carácter no excluyente de esta dualidad es evidente y se expresa en un doble derecho a la tierra. Así lo plantea la CSUTCB en su proyecto de Ley Agraria Fundamental formulado en el Congreso de Cochabamba de 1984: "Hay dos tipos de derecho sobre la tierra: de dominio originario que corresponde a las comunidades originarias o reconstituidas, y de propiedad para las unidades de producción familiar y de trabajo asociado" (CSUTCB: 7).

Sintomático de la peculiar síntesis boliviana de modernidad y tradición —abigarrada, dicen unos; barroca, afirman otros; grotesca, sostengo yo, añadiendo a la mezcla un componente iconoclasta y carnavalesco— es el katarismo, un indianismo radical nacido a fines de los sesenta del pasado siglo y cristalizado en 1973 con el Manifiesto Tiuanaku.

La recuperación intelectual de los orígenes incaicos tiene antecedentes en Bolivia. El más destacado es quizá la recopilación de artículos nacionalistas e indianistas del escritor, político y fugaz presidente electo de la República Franz Tamayo titulado *La creación de la pedagogía nacional* publicado en 1910. Este libro, dice Zavaleta, "se convierte en una suerte de evangelio de los militantes nacionalistas. Es una tesis racial-indigenista, es decir, la raza vista como motivación por el sector oprimido más extenso del país, pero la fuerza formidable que tenía el planteamiento en lo intelectual, en un país con

un contenido indígena tan vigoroso como Bolivia, no podía sino alcanzar un gran reclutamiento" (Zavaleta, 1974: 7). Si bien reconoce la necesidad de un "aparato mítico en la movilización democrática", en el texto citado Zavaleta es crítico de lo que ve como "traducción esotérica de las más auténticas exigencias revolucionarias [de unos bolivianos que] discutían como raza lo que en realidad pensaban como clase". Este autor concluye que "después del 52 la consigna racial ya habrá quedado atrás" (*ibid.*), apreciación que desmiente la aparición en los años setenta del katarismo.

"El aporte fundamental [del katarismo] —escribe García Linera— es la reinvención de la indianitud, pero ya no como estigma, sino como sujeto de emancipación, como designio histórico, como proyecto político" (García s. f.: 280). Fausto Reinaga, el más destacado impulsor intelectual del katarismo, abreva en el indianismo marxista del peruano José Carlos Mariátegui, a quien cita en su obra fundamental *La revolución india* (Reinaga: 114), y llama la atención que el prólogo de este libro lo haya escrito el peruano Luis E. Valcárcel, autor indianista cuyo mérito reconoce Mariátegui en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Mariátegui: 308- 314), y que de esta manera deviene puente entre el indianismo socialista de los años veinte del siglo XX y el indianismo a secas de los setenta de la pasada centuria. El katarismo de Reinaga se distancia de un marxismo que el autor profesó en su juventud, no lo hace en cambio García Linera, quien habiendo militado en esa corriente político-intelectual andina busca compatibilizarla con el pensamiento de Carlos Marx (García s. f.: 27-56). Y de este modo la serpiente doctrinaria se muerde la cola.

> No soy escritor ni literato mestizo —escribe Reinaga—. Yo soy indio. Un indio que piensa, que hace ideas que crea ideas. Mi ambición es forjar una ideología india, una ideología de mi raza

> [...] Cuando el Partido Indio de Bolivia conquiste el Poder y mi raza reinstaure su cultura, mi pensamiento será germen y abono de la Nueva Sociedad (Reinaga: 45).

Así pues, el katarismo reivindica y exalta el imperio inca, pero se origina en las propuestas de intelectuales urbanos aymaras que, a contrapelo de su patente integrismo, incorporan al discurso elementos de modernidad. Paradoja a la que se añade que, desde fines de los setenta, el katarismo es asumido por el Sindicato Nacional de Trabajadores del Campo Boliviano (SNTCB), antecesor de la CSUTCB, incorporándose así al imaginario sindical campesinista que viene de mediados del pasado siglo. Es decir que la memoria larga y la memoria corta, la indianidad y la campesineidad, la comunidad y el sindicato, el mito y la utopía, el pasado y el futuro se retroalimentan y fertilizan. Permítaseme una fórmula simplificadora pero fácil de memorizar: sin indios no hay pasado, sin campesinos no hay futuro.

De esta bestia bifronte da cuenta puntualmente el libro *Oprimidos pero no vencidos* (ver también una revisión que aborda movimientos más recientes, en Lizárraga s.p.). Ciertamente Rivera prefiere no llamarla clase —y, claro está, no emplea el neologismo campesindios, que es de mi cosecha— pero reiteradamente habla de las "dos caras" del "movimiento campesino-indio" (Rivera: 160). Y si bien el texto, escrito hace 30 años, no registra la emergencia política de los pueblos amazónicos, que es más reciente, termina con una caracterización del katarismo vuelto sindicato que bien podría aplicarse a la articulación étnico-clasista que se mostró en el Pacto de Unidad de 2006: "Se constituye [así] la síntesis más equilibrada de los complejos contenidos nacionales e indios, clasistas y étnicos, económicos y culturales, sindicales y políticos que ha acumulado el movimiento [...] en más de diez años de lucha" (*ibid.*: 1).

La matriz de la nueva campesineidad indígena está básicamente en los quechuas y los aymaras del Altiplano, pero el sujeto de la revolución boliviana embarnece y termina de conformarse gracias a la aportación sociopolítica de guaraníes, mojeños, baures, itonamas, cayubabas y otras etnias originarias de tierras bajas que comienzan a articularse a principios de los ochenta del pasado siglo en la Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), impulsada por chiquitanos, ayoreos, guarayos y guaraníes, que agrupa de inicio a nueve organizaciones regionales (García 2004: 215-239).

Los pueblos amazónicos cobran protagonismo con la Marcha por el Territorio y la Dignidad de agosto de 1990. Así formula sus demandas el dirigente Marcial Fabricano: "El Estado boliviano tiene que reconocer nuestro derecho a contar con territorio, a tener nuestras propias organizaciones naturales y a elegir a nuestras autoridades tradicionales" (Orozco: 69). Con la emergencia de los pueblos amazónicos la cuestión del territorio y, por tanto, de los recursos naturales y del autogobierno, se incluye definitivamente en el programa de la revolución y se asimila al imaginario campesindio de Bolivia.

El último aporte a la integración del sujeto revolucionario boliviano proviene de los colonizadores aymaras que desde los años setenta del siglo pasado migran a los valles del Chaparé y gestan un *boom* de la hoja de coca. Para 1992, y con el liderazgo de Evo Morales, se organizan en Federaciones de Cocaleros del Trópico de Cochabamba, y en 2002 protagonizan la llamada Guerra de la coca cuando el gobierno cierra centros de venta legal en el Chaparé.

Aymaras y quechuas del Altiplano en los setenta, guaraníes y otros pueblos amazónicos en los ochenta y cocaleros aymaras de los Valles en los noventa animan sucesivas oleadas que van conformando al mayor protagonista social de la revolución. Un sujeto que, como señalan Lizárraga y

Vacaflores, "se concreta a partir de una articulación de las agendas y los imaginarios de los pueblos de tierras altas y bajas a través del Pacto de Unidad" (Lizárraga s.p.). En el magno acuerdo, sellado con un imponente desfile en agosto de 2006 en la ciudad de Sucre, donde por primera vez marchan juntos los campesindios de la Amazonía, del Chaco y de los Andes, participa destacadamente el gran contingente conformado, entre otros, por la CSUTCB, la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa" (FNMCBBS) y la Central Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), pero también están ahí los orientales de la CIDOB, y no faltan organizaciones de modesta membresía pero gran significado simbólico como el Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Qullasayu (CONAMAQ).

Campesinos de un continente bocabajeado

El hábitat campesino: la comunidad agraria, es *ethos* milenario, pero los rústicos han sido recreados una y otra vez en el marco de diferentes sistemas socioeconómicos dominantes y los campesinos modernos son hechura de capital así como de su férrea resistencia al capital. Pero aun los campesinos de nuestros tiempos son diversos y los campesinos americanos fueron marcados por el sometimiento colonial de las viejas culturas, de modo que se les puede calificar de campesindios. Esto es así aun cuando muchos no sean descendientes de los pueblos originarios pues las clases —y particularmente el variopinto campesinado— no son sumatoria de individuos económica y socialmente homogéneos sino convergencia de grupos sociales muy diversos que sin embargo están insertos en relaciones semejantes y enfrentan retos parecidos.

Ciertamente lo que se comparte une pero lo que nos hace diversos enriquece la unidad. No todos los sectores del campesinado participan de las mismas historias, situaciones y

experiencias, pero al irse integrando política y culturalmente como clase se apropian vicariamente de esta pluralidad. Es verdad que no todos los campesinos de por acá tienen nexo genealógico con los pueblos originarios del continente pero en tanto que clase sería muy prudente que reivindicaran la indignidad como patrimonio identitario y la descolonización como tarea.

En el variopinto mundo campesino la diversidad histórica y estructural puede compartirse fraternalmente pero también ocasiona conflictos. Entre los campesindios bolivianos hay diferencias y, a veces, francas desavenencias. Percibo tensiones entre quienes enfatizan la dimensión clasista del campesinado de modo que combaten ante todo la explotación, y quienes resaltan la indianidad como dimensión étnica y propugnan preferentemente la descolonización. Me parece que las mayorías quechuas y aymaras asentadas principalmente en el Altiplano y los Valles, y articulados en la CSUTCB, las "bartolinas" y los "colonizadores", hoy rebautizados "interculturales", impulsan un proyecto de alcance nacional de talante hegemonista que incluye tanto las tierras y recursos del oriente como las etnias minoritarias de la región, pero en condiciones de subordinación; *englobamiento asimétrico* que incordia a los amazónicos y al que se refiere Luís Tapia cuando plantea la necesidad de pensar "la complejidad y la diversidad social de manera cada vez menos etnocéntrica [*y de*] problematizar más la relación entre aymaras y urus, que han tenido una relación de contradicción y de dominación entre ellos" (Negri: 148). En particular, los grupos originarios de las tierras bajas agrupados en la CIDOB y que se reivindican indígenas han tenido serios conflictos con los colonizadores alteños organizados en la CSCB, que se identifican más bien como campesinos (Orozco: 31-121). Es claro que hay diferencias entre varios grupos étnicos de tierras bajas y que algunos pudieran ser manipulados por los grandes madereros, como es cierto

que con base en el comercio, el transporte y otras actividades económicas se ha conformado una burguesía aymara cuyos intereses tienden a contraponerse con los del resto (ver Tapia 2008: 41).

Subestimar las diferencias entre los distintos sectores de una clase es tácticamente peligroso, sobrestimarlas conlleva un grave riesgo estratégico. La referencia histórica es remota pero pertinente: en la Revolución rusa de 1917, la incapacidad de la hegemónica corriente bolchevique del Partido Comunista para organizar a los trabajadores del campo, que a la postre fueron representados por el Partido Social Revolucionario, resultó del fallido análisis que hizo Lenin sobre las clases rurales. Enfoque equivocado que debilitó políticamente y empobreció socialmente a la primera revolución socialista de la historia.

Casi cien años después, superando el olvido, la marginación, la diáspora y el desgaste, unos indígenas bolivianos "que imaginan el poscapitalismo a partir del precapitalismo" (Santos: 20) protagonizaron la primera revolución del tercer milenio. Y más allá de los particularismos en que muchos han vuelto a moverse, conviene seguir apostando por su unidad en lo fundamental. Unidad variopinta y polifónica pero necesaria, pues sin ella la correlación de fuerzas dejaría de ser favorable al cambio libertario.

Terquear en que los bolivianos y las bolivianas de la tierra son clase y llamarlos campesindios para enfatizar el predominio de las fuerzas centrípetas sobre las centrífugas, no es prurito nominalista, sino apuesta estratégica no sólo andino-amazónica sino continental. Albur de efectos políticos mayores tales como la subsecuente decisión de jugársela por la unidad en la diferencia y no por la pulverización en microidentidades de carácter étnico, sectorial o regional. Y algo aún más importante: asumir que los actores sociales de larga duración y gran calado son suficientemente generosos como

para reivindicar como interés común banderas específicas de los diversos contingentes que los conforman. Los nuevos protagonistas de la historia son poliédricos pero convergentes: no hay que haber nacido indio para ser descolonizador, ni mujer para afiliarse al feminismo, ni gay para militar en el arcoiris.

Que son más que etnia y más que clase porque son las dos cosas a la vez, es lo que sostienen los rústicos variopintos agremiados en la CSUTCB en su *Tesis Política*, de 1983:

> Los actuales dirigentes estamos convencidos de que no aceptamos ni aceptaremos cualquier reduccionismo clasista convirtiéndonos sólo en "campesinos". Tampoco aceptamos ni aceptaremos cualquier reduccionismo etnicista que [conduzca] nuestra lucha a un confrontación de "indios" contra "blancos". Somos herederos de grandes civilizaciones. También somos herederos de una permanente lucha contra cualquier forma de explotación y opresión. Queremos ser libres en una sociedad sin explotación ni opresión organizada en un Estado plurinacional que desarrolla nuestras culturas y auténticas formas de gobierno propio (citado en Rivera: 199).

En la antigua clase obrera uniformada de botas y overol puros obreros alineaban, en cambio entre los modernos y multicolores campesindios hay pluralidad étnica y socioeconómica porque hoy sabemos que la fuerza no nace de la uniformidad sino de la diversidad.

Diferencias virtuosas que el presidente Evo Morales extiende a la utopía, término que en rigor habría que pluralizar: "Los pueblos indígenas del planeta —dijo— no creen en soluciones únicas para todo el mundo. Los seres humanos somos diversos [...] Los pueblos indígenas del planeta creemos que no ha habido ni habrá un único modelo de vida que pueda salvar al mundo" (citado en Huanacuni: 116).

El desarrollo

Empecé estas reflexiones revisando los movimientos sociales y su carácter de clase, pues creo que la clave de los procesos históricos —cuantimás de las revoluciones— radica en los sujetos que los animan y no en las estructuras económicas y los proyectos de ingeniería político-social en que se materializan. Lo que no significa que el debate sobre la mudanza estructural sea asunto menor, pues el sujeto es siempre el sujeto y su circunstancia: la que hereda, la que desguanza y la que construye.

Me parece que en los años recientes, volcados al rediseño constitucional, el debate sobre la naturaleza del nuevo Estado ha sido prioritario y algunos, como Raúl Prada, viceministro de Planificación Estratégica Plurianual, piensan que aun "no está claro [...] cómo la institucionalidad indígena va a formar parte de la organización del Estado" (citado en Santos: 81). Pero si fuera verdad que, pese a los pendientes, con la refundación institucional de un país que pasó de vieja república a flamante estado plurinacional han cuajado en lo fundamental las grandes reformas políticas, es de esperar que en adelante la cuestión del paradigma productivo-distributivo cobre cada vez mayor importancia.

Desarrollo, neodesarrollo, posdesarrollo

Para entender los retos y las tensiones que conlleva el diseño e implementación del llamado "modelo de desarrollo" hay que remitirse una vez más a la coyuntura. En lo sustantivo Bolivia está transitando del rediseño político a la materialización de la nueva institucionalidad en un proceso donde una de las tareas mayores es definir de manera participativa y dialogada el modelo y el contenido del plan económico. Y el que esto suceda en medio de un reflujo social que hace aflorar con fuerza

los particularismos añade piedras a un camino de por sí cuesta arriba y pedregoso.

El riesgo de diseñar y operar planes de desarrollo en marea baja y cuando la diferenciación predomina sobre la unidad clasista radica en que lo estatal tiende a imponerse sobre lo social, lo vertical sobre lo horizontal y, en términos generales, los aparatos y las inercias sobre los procesos y la creatividad popular.

¿Cómo se aprecia esto desde la privilegiada atalaya del gobierno central? Para responder a la pregunta citaré de nuevo en extenso mi versión de las palabras del vicepresidente García Linera en el Seminario Tierra y Territorio:

> Nuestra revolución democrática y cultural vive una tensión entre lo colectivo y lo individual, una tensión que nace de la vida misma de comunidades donde el aprovechamiento en común del agua y las tierras de pastoreo se combina con la parcela familiar. Una tensión vivificante y creativa de la que surge su capacidad no sólo de resistir sino también de expandirse. Y también en el gobierno está presente esta tensión. Así en la política del Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras y en la del Instituto de Reforma Agraria se privilegia lo comunitario. Pero a veces detrás de lo comunitario se oculta la privatización, como es el caso de empresas forestales que explotan madera en tierras de los pueblos originarios del oriente.
>
> El Estado no puede crear lo comunitario, esto es tarea de las propias comunidades. Pero sí puede crear condiciones para que pasen de la propiedad en común a la producción en común, en la línea de la propuesta Década Productiva que ha presentado la CSUTCB. Sin embargo necesitaremos tiempo para aprender a gestionar lo comunitario productivo con base en proyectos, porque treinta que se presentaron y recibieron recursos públicos no avanzaron y el gobierno tuvo que hacerse cargo de ellos. Necesitamos pasar de la propiedad jurídica en común a

la producción en común desarrollando una gestión que no esté basada en la rentabilidad pero que sea sostenible. Esta será la toma del poder económico por las comunidades.

El tipo de desarrollo que alcancemos dependerá de la correlación de fuerzas. Tenemos varios sectores de la producción: están las empresas grandes, medianas y pequeñas que acumulan; está la pequeña producción que simplemente se reproduce, está la producción comunitaria, y está el Estado. Nosotros quisiéramos impulsar sobre todo lo comunitario, pero de momento tenemos que impulsar el fortalecimiento económico del Estado como medio para generar excedentes que nos permitan apoyar a la producción comunitaria.

El paradigma Vivir Bien nace de la comunidad, donde hay mecanismos de desarrollo que no están basados en la rentabilidad sino en la producción de satisfactores armoniosa con la naturaleza. Pero el Vivir Bien no se sostiene sobre la miseria. Necesitamos educación, salud, carreteras, agua potable, electricidad sin que esto suponga destruir el entorno.

Las comunidades no piden recursos para acumular capital sino para mejorar sus condiciones de vida. Y para esto el Estado necesita excedentes económicos ¿Cómo generar los recursos públicos que garanticen a la población las condiciones básicas mínimas sin afectar a la naturaleza. Equilibrio es la clave. En Corocoro hay cobre y la comunidad pidió al gobierno que se explotara el mineral para generar empleos y desarrollo, pero otros de ahí mismo se oponen pues dicen que se daña la naturaleza. Son tensiones que se dan en la comunidad y le toca al Estado buscar que se puedan hacer las dos cosas. Manejar la tensión entre desarrollo productivo y protección de la naturaleza: eso es Vivir Bien (Bartra 2010 b: 20).

Hay aquí, entreveradas, dos cuestiones referentes al desarrollo: su gestión y su modelo. Veamos primero lo referente a la gestión.

El viejo topos:
apuesta por un desarrollo territorial

Como sucede en todas las sociedades que en siglo XX fueron marcadas por revoluciones triunfantes, en Bolivia han sido fuertes el estatismo y el corporativismo gremial. Desde los años cincuenta de la pasada centuria y hasta las reprivatizaciones de fines del siglo, el gobierno boliviano asumió el control de la minería y manejó la actividad petrolera, entre otras, de modo que tiene una larga tradición como operador de sectores estratégicos de la economía, aunque no precisamente en orientarlos al servicio de la nación (Gallardo: 231-238). Por otra parte, desde hace más de sesenta años los gremios organizados han sido actores destacados, tanto los que agrupan asalariados como la Confederación Obrera Boliviana (COB) (García 2010: 27-104) como los que aglutinan a sectores agropecuarios como CSUTCB (*ibid.*: 105-168), pero su actuación, aun si reivindicativa, ha sido con frecuencia clientelar y funcional a los intereses de la oligarquía y, en general, del gran capital. Una documentada reseña de la crítica y autocrítica campesinas al corporativismo sindical la encontramos en *Mirando indio*, de Felix Cárdenas Aguilar (Cárdenas: 17-37). Hay también una historia de autoritarismo y paternalismo, que incluye desde sangrientos dictadores de derecha como Barrientos y Bánzer hasta nacionalistas revolucionarios como Paz Estensoro, Ovando y Torres (Zavaleta 1971, Gallardo).

Con estos antecedentes es previsible que tanto en las cúpulas sindicales como en el nuevo gobierno revolucionario rebrote un estatismo corporativo que el tiempo y la costumbre volvieron cultura. Propensión que será más fuerte cuanto mayor sea el "reflujo" social y más aferrada la emergencia de los particularismos.

Los argumentos de García Linera sobre la función de paladín del interés general que el Estado surgido de la revolu-

ción debe asumir cuando ésta temporalmente amaina, sobre su papel decisivo como conductor de la economía y sobre la necesidad de que medie entre los particularismos miopes de los grupos sociales para que prevalezca el necesario equilibrio son intelectualmente impecables. Creo, sin embargo, que no estaría de más enfatizar los riesgos que este quizá inevitable protagonismo estatal conlleva.

La tentación de pergeñar los planes de desarrollo desde el gobierno y negociarlos con las cúpulas de los mayores organismos sindicales sin duda será grande. Pero tras de la aparente facilidad del procedimiento se oculta el riesgo de caer en una política de cuotas clientelares para comprar gobernabilidad al tiempo que se acumulan tensiones provenientes de actores que se sienten excluidos o subvalorados en el reparto de recursos públicos. No quiero ser ave de mal agüero pero la experiencia demuestra que la propensión a que esto ocurra está en la naturaleza misma de la acción pública.

La solución no radica en encontrar mecanismos para asignar "equitativamente" los recursos fiscales sino en diseñar procedimientos que permitan elaborar de manera participativa las políticas y los programas de desarrollo. Y estos métodos los fijan a grandes rasgos la Constitución de 2009 y las regulaciones que de ella derivan, en particular la Ley Marco de Autonomías y Descentralización de 2010, que establece las atribuciones de los Departamentos, Municipios, Regiones y Pueblos indígenas originarios.

Mucho se ha debatido y se debatirá sobre qué tan efectiva o disminuida es la plurinacionalidad del Estado boliviano en lo tocante a los pueblos originarios. Así algunos críticos, entre ellos el ya citado Alejandro Almaraz, piensan que el que la recién aprobada Ley del Régimen Electoral mantenga sólo las siete circunscripciones indígenas anteriores para canalizar la representación política directa de más de 30 pueblos amazónicos es una violación a los derechos constitucionales indígenas.

El tema es sin duda importante, pero no me ocupare aquí de esto en lo que incumbe al modelo político sino sólo en lo que se refiere a la gestión del desarrollo. Y para esto harán falta algunos antecedentes.

La nueva Ley de Autonomías sustituye a la de Participación Popular promulgada en 1994, durante el gobierno de González de Lozada. Normatividad que implicaba una importante apertura democrática en la gestión del desarrollo, sobre todo para la sociedad rural pues ampliaba las incumbencias de los municipios y, a través de la Ley de Participación Tributaria, ampliaba también su acceso a recursos fiscales. Estos aportes se debían ejercer mediante Planes Participativos de Desarrollo Municipal en cuyo diseño intervenían las llamadas Organizaciones Territoriales de Base, que a su vez conformaban Comités de Vigilancia. Adicionalmente se crearon los Distritos Municipales Indígenas por los que los pueblos originarios podían participar en la gestión del desarrollo, así fuera en el ámbito del gobierno local.

Estas reformas al marco jurídico moderaban el centralismo del Estado boliviano, pero no en beneficio de las Prefecturas Departamentales, cuyos recursos también se acotaban, sino en abono de los gobiernos locales. Así la respuesta de los grupos de poder de las regiones, que se expresaban y se expresan a través del gobierno de los Departamentos, fue promover una Ley de Descentralización Administrativa que los fortalecía a ellos a costa del gobierno central.

Con la nueva Constitución y la Ley Marco de Autonomías y Descentralización, que sustituye a las arriba mencionadas, la democracia avanza cualitativamente por cuanto les reconoce a las naciones originarias personalidad autonómica y no sólo incumbencias en el ámbito municipal. Así, además de la tierra que de acuerdo con la revolución agraria en curso les corresponde, se les reconoce a los pueblos indios el derecho al territorio y por tanto al autogobierno. De esta manera no sólo poseerán tierras de cultivo, caza y recolección sino tam-

bién recursos renovables como aguas, bosques y pastizales, además del derecho a la consulta libre e informada —aunque no vinculante— respecto de inversiones y operaciones sobre recursos no renovables ubicados en sus territorios.

Después de la plurinacionalidad del Estado en su dimensión política, me parece que la mudanza más importante que conlleva el nuevo marco legal boliviano es la posibilidad de echar a andar una gestión del desarrollo social y productivo con perspectiva estratégica y nacional pero diseñado y operado también desde lo local, desde el territorio.

Y esto es clave cuando se busca la integralidad, pues el territorio es ámbito natural de los sujetos de carne y hueso y lugar donde las diferentes dimensiones del desarrollo y las distintas incumbencias de las agencias del Estado aparecen virtuosamente entreveradas. Sin subestimar las incumbencias de los departamentos y regiones, creo que la dialéctica decisiva cuanto se trata de gestionar un desarrollo adjetivado (integral, participativo, sustentable, equitativo, democrático, incluyente, etcétera) es la que se da entre lo local y lo nacional: entre los representantes del gobierno central y los de los municipios y los pueblos originarios. Esta es la convergencia que habrá que privilegiar aun si incomoda a los Departamentos y quizá a ciertas cúpulas gremiales, pues cuando la gestión se desarrolla en el territorio el protagonismo es de los dirigentes locales y no de los nacionales.

La planeación del desarrollo desde lo local supone un drástico cambio de terreno y demanda habilidades que quizá hoy no se tienen: capacidad del liderazgo local para ubicar sus reivindicaciones en el contexto de las necesidades y posibilidades nacionales, pero también capacidad de los funcionarios nacionales para construir desde abajo las estrategias. Y urge crearlas pues es sabido que las buenas políticas públicas y los buenos programas de desarrollo no son los que bajan sino los que suben.

Un ejemplo reciente de los retos de este modo que trabajar es el debate sobre cómo deben participar los autogobiernos de los pueblos originarios en la discusión sobre acciones que afectan sus recursos no renovables. Algunos sostienen que, al no ser vinculante, la necesaria consulta es un mero trámite, pero lo que está en el fondo del debate no es la consulta, que es un derecho adjetivo y procedimental, sino el derecho al territorio y a la libre determinación, que son sustantivos. Así, al trivializar la consulta lo que se trivializa es la base misma de las autonomías de los pueblos indios, es decir de la multinacionalidad del Estado boliviano.

Para mí el desafío mayor no radica en que se les reconozca a los pueblos el derecho a parar una obra si juzgan demasiado grande su impacto negativo o estiman demasiado pequeña la compensación, sino en que los representantes locales tengan la información y la formación suficientes para discutir la pertinencia o no de un proyecto y de sus modalidades asumiendo a la vez la perspectiva local y la perspectiva del país. Y lo mismo habría que esperar de los funcionarios nacionales.

Al vicepresidente García Linera le preocupa "la demanda de que sea vinculante el derecho a la consulta informada que ya tienen los pueblos originarios cuando se quiera utilizar un recurso natural no renovable ubicado en su territorio. Pues entonces si el pueblo decide que un recurso que es de la nación no se toca, pues no se toca" (Bartra 2010 a: 20). Y en cierto modo tiene razón: como están las cosas, habría algún riesgo en hacer vinculante la consulta pues se pondría en manos de actores locales de visión presumiblemente localista la decisión final sobre proyectos de relevancia nacional. Sin embargo, hay que reconocer igualmente que al restringir los alcances del procedimiento se restringen también los alcances del derecho al territorio. Además de que no se les puede pedir generosidad y amplitud de miras a esos representantes si saben que en última instancia las cosas se harán estén

o no de acuerdo, pues en tal caso lo más probable es que se concentren —como lo han hecho— en tratar de maximizar la compensación.

Hasta donde la conozco, la propuesta llamada Década Productiva presentada recientemente por CSUTCB plantea una planeación del desarrollo rural en la que se combine la perspectiva nacional y la local, enfatiza la necesidad de impulsar políticas de fomento agropecuario territorializadas y canalizadas a través de los municipios, demanda que los proyectos se generen allí y sean integrales evitando el habitual sectorialismo de las instituciones, propone una visión de mediano plazo y por tanto una presupuestación multianual. Es, pues, un proyecto plausible que habrá que transformar en ley y operativizar.

Desarrollismo en cuestión

No sólo en Bolivia, sino en toda América, los indios fertilizaron el imaginario político finisecular. Desde los ochenta de la pasada centuria el liberalismo individualista aún hegemónico comparte escenario con un pluralismo comunitario intercultural posible base de un nuevo universalismo. En el Estado plurinacional boliviano, por ejemplo, el sistema político y la democracia ya no son lo que eran antes de la emergencia de los originarios. Pero si los referentes políticos mudaron, los viejos paradigmas sociales y económicos son más tercos y el proverbial desarrollo, mil veces adjetivado, sigue acotando el debate.

También ahí hay aportes: *Sumak Kawsay*, en Ecuador, y *Suma Qamaña*, en Bolivia, que se traducen como Vida buena o Vivir Bien, aunque en rigor significan estar en armonía con los otros y con la naturaleza (Huanacuni: 37-48), son la alternativa de los pueblos andinos-amazónicos que ya figura en las nuevas Constituciones de algunos países. "No cree-

mos en la concepción lineal y acumulativa del progreso y del desarrollo ilimitado a costa del otro y de la naturaleza —ha dicho el presidente de Bolivia Evo Morales—. Vivir Bien es pensar no sólo en términos e ingreso per capita, sino de identidad cultural, de comunidad, de armonía entre nosotros y con nuestra Madre Tierra" (*ibid.*: 43). Y el canciller boliviano David Choquehuanca sostiene que

> para nosotros no existe un estado anterior o posterior, de sub*desarrollo y desarrollo, como condición para lograr una vida* deseable, como ocurre en el mundo occidental. Al contrario, estamos trabajando para crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el Vivir Bien, que se define también como vida armónica en permanente construcción (*ibid.*: 32).

El debate tiene historia y creo que va para largo (ver, entre otros, Escobar 1996, Escobar 2009, Porto-Goncalves, Agostino, Esteva, Tortosa) Pero, mientras algunos gustan de confrontar conceptos novedosos como neodesarrollo y postdesarrollo tengo la impresión de que los gobiernos, los partidos y los movimientos sociales discuten planes tangibles de lo que por razones prácticas se sigue denominando desarrollo: en Bolivia la heterodoxa "economía plural" y en Ecuador el excéntrico "socialismo del siglo XXI".

¿Utópicos contra posibilistas? No necesariamente. Lo que pasa es que debaten cosas distintas. Hay cierto acuerdo en que, como destino manifiesto, el desarrollo fracasó en su pretensión de dotar de sentido a la historia de los presuntos subdesarrollados; como fracasó su matriz conceptual, el progreso, que por casi tres siglos fue el encanto de un mundo desencantado, el alma de la desalmada modernidad. Hay también acuerdo en dejar de ver el futuro como destino: necesitamos jubilar al fatalismo histórico y al providencialismo, tanto el

capitalista como el socialista. Pero esto no nos exime de seguir haciendo planes: planes de ingeniería social, planes de desarrollo si se les quiere llamar así. La condición es no perder de vista que se trata de medios y no de fines, de instrumentos y no de objetivos; porque el llamado desarrollo ya no es más una filosofía de la historia sino, en el mejor de los casos, un saber instrumental.

Tanto quienes postulan un neodesarrollo postneoliberal como los más ambiciosos que preconizan el postdesarro anticapitalista alimentan sus propuestas con ingredientes acuñados en el curso del severo revisionismo al que durante medio siglo fue sometido el concepto de desarrollo (hasta que, empachado de adjetivos, de plano reventó). Al desarrollo hegemónico, que primero era simplemente "estabilizador", estatista y endógeno, y que luego se volvió desregulado, privatizante y extrovertido, se le exigió mas tarde y con razón no apostarlo todo al crecimiento, priorizar lo social sobre lo económico, asumir integralmente su multidimensionalidad, atender a la sustentabilidad ambiental, acotar al mercado, reconocer la pluralidad, incorporar una perspectiva de género, vincular lo local y lo global recuperando de paso lo nacional, gestionarse de abajo a arriba... Lo que está bien siempre y cuando al mismo tiempo lo bajemos del pedestal. De otro modo corremos el riesgo de que sus flamantes sustitutos *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña* se empleen también como fórmulas comodín, como morrales para meter lo políticamente correcto; que una vez adjetivados se vuelvan ídolos deviniendo una suerte de desarrollismo travestido tan alienante como el anterior.

La debilidad del debate está, a mi entender, en que en gran medida se mantiene en el terreno del desarrollo y de su matriz, el progreso. Y el progresismo —de cualquier signo— es una fetichización del futuro: marcha en pos de un espejismo mudable al que atribuimos las galas societarias más entrañables del momento.

Progreso es una idea prescindible. Puede haber rebeldía sin paraísos prometidos. Una cosa es rechazar un presente que nos niega como seres humanos y otra afiliarse a un porvenir preconcebido —y precontratado— que nos aguarda con la limusina al final del camino. No importa si esperamos la opulencia libertaria del capitalismo, la opulencia justiciera del socialismo, o el reencuentro armonioso con la Pachamama del ecologismo vernáculo. Hay que resistir, sin duda. Pero resistir es crear aquí y ahora modos de vida alternos —algunos escalables y potencialmente programáticos, otros efímeros e irrepetibles— y estos altermundismos locales, regionales o nacionales hechos a mano son fines y no sólo medios, son disfrutables por ellos mismos y no simples probaditas de la utopía por venir, son éxtasis societarios en curso y no módicos anticipos de una Arcadia siempre posdatada.

Rechazar la infatuada pretensión de que el progreso-desarrollo y sus tecnocráticos oficiantes le dan razón de ser a la vida y sentido a la historia no equivale, sin embargo, a desechar sus prosaicos temas. No podemos, por ejemplo, sacarle la vuelta al inhabitable neoliberalismo sin orientar el excedente económico al crecimiento de rubros de la producción socialmente necesarios; acotar la libre concurrencia caníbal supone ordenar y domesticar al mercado; en nombre de la eficiencia se causa enorme daño ecológico y social pero ¿alguien duda de que —es un ejemplo— en vez de retirar los platos de la mesa uno por uno siempre es mejor llevárselos en un montón? (Cuidando de que no se nos vayan a caer por querer rebasar la capacidad de carga del sistema, que dirían los que saben); no escaparemos al colapso ambiental sin políticas orientadas a desarrollar tecnologías de repuesto, etcétera. Y es que organizar la producción y el consumo en gran escala reclama ingeniería económico-social, lo que conlleva rutas críticas, análisis de factibilidad, estudios de costo/beneficio. Si a esto le queremos seguir llamando desarrollo, vale. Lo in-

admisible no es que se planee, sino la dictadura que sobre la sociedad ejercen los inertes proyectos de desarrollo y sus acólitos tecnocráticos.

Suma Qamaña con pluralismo económico

El Artículo 306 de la nueva Constitución de Bolivia no sólo plantea el "Vivir Bien" como objetivo de la economía, también define a la boliviana como una "economía plural [...] constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa", en donde "los recursos naturales son propiedad del pueblo boliviano y serán administrados por el Estado" (Artículo 311) y más adelante se estipula que en su función de ejercer "la dirección integral del desarrollo" (Artículo 311), mediante la "planificación participativa" (Artículo 317), el Estado "reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria" (Artículo 307).

En cuanto al paradigma económico, no encontramos en la nueva Constitución boliviana nada muy distinto de lo que estableció hace casi cien años la Constitución mexicana emanada de la revolución de 1910. Magna carta donde se habla, entre otras cosas, de la propiedad de la nación sobre los recursos naturales —que serán administrados por el Estado—, de que la tierra debe ser de quien la trabaja, de economía mixta, del necesario impulso al sector social de la producción, de la rectoría democrática del Estado... Buenos deseos del Congreso Constituyente de 1917 que no impidieron que en México se edificara un capitalismo socialmente injusto y ambientalmente rapaz. Y es que el saldo de las acciones de desarrollo no depende sólo, ni principalmente, del texto de una Constitución —que no es poca cosa pues define el tablero y las reglas del juego— sino también y sobre todo de la contundencia y habilidad de los jugadores. Luís Tapia concibe la disputa

por el Presupuesto General de la Nación como prolongación en otro terreno de las grandes movilizaciones sociales (Tapia 2009: 13-14), y García Linera afirma contundente que "el tipo de desarrollo que alcancemos dependerá de la correlación de fuerzas" (Bartra 2010 b: 20).

En este marco se ubican planes de desarrollo como las "tres vías de modernización", que aun si incomodan a algunos las resonancias cepalinas —o maoístas— de los términos me parecen no sólo legítimos sino plausibles. "Hay tres modernidades —dice el vicepresidente en la ya citada entrevista de 2007—: la industrial, la microempresa urbana artesanal y la campesina comunitaria" (Svampa: 157). Y entra al debate:

> Este proyecto se distancia del desarrollismo [...], según el cual todos debían convertirse en obreros o burgueses. Acá estamos imaginando una modernización pluralista [que respete] la lógica micro-empresarial, campesina y comunitaria. Hay tres modernizaciones en paralelo, mientras que el desarrollo cepalino impulsaba una sola vía de modernización [...] Las posibilidades de transformación y emancipación de la sociedad boliviana apuntan a eso: reequilibrar las formas económicas no capitalistas con las capitalistas, a la potenciación de estas formas no capitalistas para que, con el tiempo, vayan generando procesos de mayor comunitarización que habiliten pensar en un postcapitalismo. El postneoliberalismo es una forma de capitalismo, pero creemos que contiene un conjunto de fuerzas y de estructuras sociales que, con el tiempo, podrían devenir poscapitalistas (Svampa: 158).

Como se ve, ya no estamos hablando sólo de un Estado plurinacional que reconoce la diversidad de pueblos y culturas, sus derechos autonómicos y sus dominios territoriales, sino también de su complemento: un paradigma pluralista de desarrollo o neodesarrollo que reconoce la diversidad técnica, económica y social realmente existente, y que asigna un lu-

gar a lo industrial (privado o de Estado) y otro a la unidad doméstica y/o comunitaria de caracter artesanal o campesino. Un modelo esencialmente bimodal aunque no necesariamente ecléctico pues, como señala Santos, el paradigma boliviano "no niega que la economía capitalista sea acogida en la Constitución pero impide que las relaciones capitalistas globales determinen [...] el desarrollo nacional" (Sousa 2010: 91). No estoy tan seguro de que lo impida, pero en todo caso el hecho es que se acepta la coexistencia de dos racionalidades contrapuestas: la de la ganancia y la de la subsistencia, en una complementación dinámica e inestable donde lo que está en juego es si a la postre la lógica del lucro dominará sobre la lógica del bienestar y los campesinos y artesanos terminarán —como siempre— subsumidos en sistemas que los explotan, o si esta vez serán capaces de construir un orden socioeconómico inédito donde la economía comunitaria, valga decir la economía moral, impere no sólo en el nivel familiar y regional sino también a escala nacional e internacional.

Dilema que conlleva distintos paradigmas de desarrollo pero que no se resolverá por la solvencia técnica de los planes —que es muy necesaria— ni por la calidad de sus operadores —que siempre hace falta—, sino por la correlación de fuerzas, por las energías sociales que se pongan en juego. Porque más allá del posibilismo técnico-económico está la voluntad colectiva, están los grandes actores sociales convertidos en sujetos de la historia. Y es ahí donde la prepotencia desarrollista tuerce el rabo. La ingeniería social es un instrumento y quienes lo manejan deben "administrar obedeciendo".

Desde 2006, mucho antes de que se promulgara la nueva Constitución boliviana y con un Congreso en contra que lo obligaba a gobernar por decreto, el gobierno de Evo Morales emprendió una serie de transformaciones fundamentales: revirtió la desnacionalización del petróleo, avanzó en la recuperación de la minería con la renacionalización de la Empresa

Metalúrgica Vinto —privatizada por Bánzer— y emprendió la recuperación del control sobre el sector eléctrico con la nacionalización de empresas como Eléctrica Corani, Luz y Fuerza Eléctrica de Cochabamba, Valle Hermoso, entre otras. En el campo, además del saneamiento de la tenencia y de la entrega de tierras a campesinos e indígenas operados mediante la Ley 3545 de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria, se definió una política de seguridad y soberanía alimentarias con sustentabilidad ambiental, para lo que se creó la Empresa de Apoyo a la Producción de Alimentos y el Banco de Desarrollo Productivo. Finalmente, en septiembre de 2007 se formuló un Plan Nacional de Desarrollo orientado a impulsar un Nuevo Modelo Nacional Productivo (MAS: 13- 47).

En cuanto al desempeño de la producción, el resultado de estas medidas ha sido francamente bueno (Radhuber: 112). Según un balance de la Cepal, entre 2006 y 2010 la economía boliviana creció a un promedio anual de casi 5 por ciento, y aun en el nefasto 2009 la expansión fue de 3.4 por ciento. A esto se agrega un superávit de la balanza de pagos de 326 millones de dólares y un incremento de 858 millones en las Reservas Internacionales, que alcanzaron la cifra de 8 580 millones de dólares, mucho más de lo necesario para garantizar la estabilidad financiera del país. Además, de 2006 a 2010 el salario mínimo tuvo un incremento acumulado de 54.3 por ciento, lo que, añadido a la baja tasa inflacionaria y la caída del precio de los alimentos, representa un significativo mejoramiento del nivel de vida (Fernández: 26). Tendencia favorable que, como veremos más adelante, se revirtió a fines de 2010 y en 2011.

Pero, siendo plausibles, los indicadores macroeconómicos por sí mismos no hacen verano y sigue en el aire la pregunta sobre la índole del orden social hacia el que marcha Bolivia (De la Fuente: 9-11). Hasta hoy, la economía del país andino es extractiva y sus dos pilares han sido el saqueo de los re-

cursos naturales y la sobreexplotación de la fuerza de trabajo. Tanto la minería como la agroexportación bolivianas son actividades rentistas y predadoras donde, más que la inversión productiva, se valoriza la propiedad sobre los recursos naturales. Y en ambas operan modalidades de trabajo forzado y/o sobreexplotado; subretribución extrema que no tiene costos ni siquiera indirectos para el capital, pues en una lógica exportadora el mercado interno y la capacidad de consumo de la población importan poco, de modo que los bajos salarios no tienen consecuencias para la realización de una plusvalía que se hace efectiva en el exterior.

El rentismo y la sobreexplotación laboral no son fallas corregibles, son piezas clave en un patrón de acumulación que en Bolivia empezó fincado en la plata, siguió con el caucho, pasó por el estaño y hoy se apoya en el gas. De modo que si los bolivianos han de emanciparse como trabajadores y a la vez preservar la naturaleza tendrán también que cambiar de modelo económico.

Y un Nuevo Modelo Económico Productivo es precisamente lo que se propone el MAS como programa de gobierno 2010-2015 (ver MAS). Un paradigma inédito donde los recursos naturales sean recuperados por la nación, donde el valor agregado se imponga sobre la renta, donde se privilegie el mercado interno sobre la exportación, donde los recursos naturales se aprovechen en vez de destruirse y donde el trabajo sea digno y bien remunerado. Y para esto es necesario sustituir a las trasnacionales hasta ahora enseñoreadas de los sectores estratégicos, haciendo que el Estado productor ejerza su liderazgo sobre la economía, apoyándose para ello en un amplio sector de pequeños y medianos productores familiares o asociativos.

Sin embargo, es claro que por un tiempo más o menos largo las nuevas prioridades tendrán que coexistir con inercias estructurales difíciles de vencer. Porque los excedentes hoy accesibles provienen del aprovechamiento de recursos natu-

rales cuyo destino principal es la exportación, de modo que el cambio de énfasis tendrá que ser paulatino.

En un sentido económico, la revolución boliviana ha sido una disputa por la renta no sólo con las trasnacionales que la usufructuaban, también con las prefecturas de Tarija, Santa Cruz, Beni y Pando en tanto que históricamente han representado a la oligarquía de la Media Luna que reclamaba su parte. Y el éxito en este combate por recuperar para la nación el patrimonio natural de Bolivia es lo que explica las buenas cifras que tanto en términos de crecimiento como de redistribución ha arrojado la economía del país durante el segundo lustro del presente siglo. "Este crecimiento económico y las nuevas ganancias han posibilitado importantes marcos de acción sociopolíticos que en primer lugar deben llegar a la población más pobre y vulnerable y que son financiados por una gran parte de la renta" (Radhuber: 113).

Ahora la batalla será por el destino, no coyuntural sino estratégico, de esta renta. Porque la nacionalización no garantiza por sí misma que el excedente captado por el Estado no se diluya en el pozo sin fondo del asistencialismo insostenible o que no refluya al capital privado como ya sucedió con la nacionalización del estaño hace más de medio siglo.

La paradoja de que, para dejar de ser economías extractivas y rentistas, hay que recuperar las rentas para el Estado y hacer que éste las emplee bien se presenta en todos los países latinoamericanos que han emprendido cambios libertarios y tienen petróleo. Así sucede en Venezuela, en Ecuador y también en Brasil, país donde a fines de 2010 el Congreso aprobó las leyes petroleras enviadas por el Presidente Lula y por las que la empresa estatal Petrobras queda como propietaria y operadora única de algunas de las mayores reservas hidrocarburíferas del cono sur, que se encuentran en el fondo del mar. Y como la estatización de la renta no basta para darle un sentido social, en las leyes aprobadas se crea un fondo forma-

do por las ganancias generadas por la venta de dos tercios del petróleo del área submarina que se destinará al combate a la pobreza, a la preservación del medio ambiente y al desarrollo de la educación, la cultura, el deporte, la salud, la ciencia y la tecnología.

Las ya rancias prédicas neoliberales sobre la impertinencia de canalizar recursos públicos directamente a las familias y a servicios básicos para la población son inconsistentes a más de inmorales. No me queda duda de que en Bolivia trasferencias como la Renta Dignidad y el Bono Juancito Pinto son necesarias y loables. Pero junto a ellas es necesario canalizar los excedentes captados por el Estado a proyectos que fortalezcan la capacidad de las familias de mejorar su calidad de vida mediante la producción, cosa que posiblemente presenta más dificultades tanto técnico-económicas como de concertación social (Medinaceli: 261).

La otra gran batalla ha sido por la dignificación del trabajo. Reivindicación que políticamente pasa por reconocer y hacer valer los derechos del trabajador pero sólo se consolidará económicamente en la medida en que se rompa el esquema exportador reanimando el mercado interno y haciendo de la producción y la comercialización de bienes de consumo masivo de calidad una palanca de la economía.

La medida del avance en estos dos frentes económicos del combate emancipatorio: recuperar la renta y emplearla en beneficio de la nación y dignificar el trabajo, la dará el que el desarrollo del país se vaya sustentando cada vez más en la productividad laboral de los bolivianos y no, como hasta ahora, en el saqueo de los recursos humanos y naturales.

El desafío es operar la magna mudanza como lo establece la Constitución, es decir a través de una "economía plural" donde se entrelazan la lógica del lucro que mueve al sector empresarial, la lógica del Vivir Bien que motiva a los pequeños productores y el cumplimiento del plan de desarrollo que rige

el desempeño del Estado. Tres racionalidades diversas entre las que hay múltiples tensiones de cuya resolución dependerá el curso de la revolución boliviana. "La lucha de clases está abierta —escribe Santos— y la autonomía relativa del Estado reside en su capacidad de mantenerla en suspenso al gobernar de manera sistemáticamente contradictoria" (Santos: 212).

A fines de 2010, las tensiones con que se gobierna en Bolivia pusieron en un brete a la administración de Evo Morales cuando el anuncio de un incremento de 70 por ciento en el precio de la gasolina fue rechazado airadamente por un movimiento de protesta que llegó a demandar la revocación del mandato del presidente. Hay sólidas razones para el aumento: la transferencia de recursos fiscales que suponen los precios actuales fue decretada por el último gobierno del coronel Hugo Bánzer en beneficio de los grandes industriales; se trata de un subsidio regresivo pues beneficia sobre todo a los ricos, que consumen más combustibles que los pobres; da lugar al mercado negro transfronterizo, pues la gasolina es hasta tres veces más cara en los países vecinos; supone un gasto público insostenible pues gran parte de los combustibles se importan de Venezuela y los precios son crecientes; desvía recursos gubernamentales que podrían emplearse de mejor manera en el fomento al desarrollo o en gasto social pero con criterio redistributivo...

Aun así la medida fue repudiada. Y con razón, pues los combustibles son parte importante de todos los costos, de modo que un alza abrupta y desmedida como la que se anunciaba hubiera tenido efectos fuertemente inflacionarios en perjuicio de la economía de los pobres.

Quizá lo más razonable hubiera sido un aumento gradual de los precios de los combustibles. Pero esta no es la cuestión. El problema es que el justificado intento gubernamental de resolver un insoslayable desequilibrio económico desató un también justificado movimiento opositor que obligó a retirar el decreto y pospuso indefinidamente la solución. La medida

ciertamente se operó mal. Pienso que el gobierno debió haber empezado por plantear el problema a las organizaciones gremiales para luego discutir con ellas las posibles soluciones. Pero más allá de la forma, el hecho es que el movimiento social simplemente se opuso a la iniciativa del gobierno, sin asumir explícitamente que el problema es real y resulta imperioso enfrentarlo. En vez de que el destino de los recursos públicos en juego se definiera mediante una negociación participativa e informada, lo que hubo fue una confrontación desestabilizadora que beneficia a la derecha política. Y es que en un país donde hay una revolución en curso el gobierno no puede actuar de modo unilateral e inconsulto, pero el movimiento social tampoco puede quedarse en rechazar o exigir de manera inmediatista cuestiones puntuales cuando lo que está en juego es el curso estratégico de la nación.

En esta perspectiva, la reciente movilización resulta contradictoria: es alentador que las fuerzas populares se activen, pero es preocupante que a estas alturas su lógica siga siendo la del "bloqueo". Y me parece que el mismo significado tienen la exigencia de los transportistas de que se les autorice un fuerte incremento —pese a que a la postre el precio de los combustibles no aumentó— y el alza salarial sustantiva que demanda la Confederación Obrera Boliviana. Reivindicaciones quizá plausibles en su orientación pero que se presentan al margen del modelo de desarrollo plasmado en la Constitución y del programa Económico Productivo presentado por el MAS en 2010 y socialmente concertado.

En cuanto al agro, la línea general ya fue trazada: el Estado debe conducir el proceso poniendo énfasis en los pequeños y medianos productores y en la economía comunitaria (MAS: 23). Pero el avance hacia una sociedad rural económicamente más justa no se garantiza sólo priorizando al sector social de la producción, pues depende de cómo éste se articule con la economía empresarial y la pública, sectores que, por su

naturaleza hegemonizante, tienden a subsumir e instrumentalizar a los pequeños y medianos productores, por pujantes que éstos sean.

En el paradigma impulsado por la Cepal durante el pasado siglo había espacio para la agricultura campesina productora bienes de consumo destinados al mercado interno y de materias primas para la agroindustria y la exportación. Pero su desarrollo estaba al servicio de la acumulación del capital industrial, sector estratégico al que debía aportar alimentos y materias primas baratos, al que debía transferir mano de obra ya formada y del que debía recibir mano de obra redundante y al que debía servir como mercado. Todo dentro de un esquema de modernización donde la industria estaba destinada a imponerse sobre la agricultura y la ciudad sobre el campo. Así lo caracterizaba Danilo Paz hace un cuarto de siglo:

> Esta articulación suponía siempre una transferencia de valor de las formas precapitalistas al modo de producción capitalista minero y secundariamente industrial. Los mecanismos principales de transferencia eran de dos tipos: por un lado, a través del mercado proporcionando mercancías por debajo de su valor, lo que en definitiva permitía a los capitalistas mantener una inversión baja en capital variable y por otro, mediante transferencias directas a otros sectores de la economía y al Estado capitalista (Paz: 58- 59).

Y así lo habían expresado los propios agricultores en el VII Congreso Nacional Campesino, de 1978: "Los trabajadores campesinos, con nuestro trabajo, hemos subvencionado a la economía de los centros urbanos". La intención de los proyectos productivos que impulsa el gobierno "no es ayudar sinceramente al campesino sino [que] quieren que produzcamos más y bien barato, para que los industriales ganen más dinero" (citado en Rivera: 187- 190).

La pequeña y mediana producción campesina mercantil ya fue módicamente impulsada en el pasado, pero con fines aviesos. Y el modelo no se puede repetir pues seguramente los actores rurales no han olvidado la nefasta experiencia. El reto del neodesarrollo boliviano está, entonces, en conducir la llamada "economía plural" —hoy por hoy capitalista— hacia una economía social y sustentable, hacia un modo postcapitalista de producir y consumir. En el futuro, ha dicho Luís Tapia, "la fortaleza del Estado plurinacional va a depender también de la fortaleza y desarrollo de las estructuras productivas comunitarias" (Tapia 2008: 449). Tiene razón.

Pero esta inversión del modelo de desarrollo sólo será posible si es parte de una inversión mayor: una mudanza radical de la relación entre economía y sociedad que devuelva a los bolivianos de a pie el control sobre la producción y la distribución de los bienes, control que perdimos todos al transitar de sociedades *con* mercados a sociedades *para* el mercado. Hay que desfetichizar unos modelos de desarrollo que, sin embargo, pueden ser útiles si los reconocemos como instrumentales, como medios para alcanzar fines de carácter metaeconómico; objetivos de naturaleza social, de índole espiritual. Esta es, a mi juicio, la mayor aportación de haber incluido en la Constitución boliviana el concepto aymara de *Suma Qamaña.*

La Vida Buena no se mide por el PIB ni por otros indicadores más cálidos. *Suma Qamaña* no es otro desarrollo, un desarrollo con rostro humano, sino un modo solidario de hacer la historia, una manera generosa de estar juntos en nuestras diferencias. Es la posibilidad de mirar al pasado sin avergonzarnos porque al fin hemos reivindicado a los que murieron en el intento. Es asomarnos al porvenir no como destino sino como sorpresa y aventura. Porque la libertad no es un atributo del neodesarrollo ni del postdesarrollo, la libertad es el modo humano de ser en el mundo.

Aproximación excéntrica: Tarija y la carnavalización

La metáfora marina que llama alta o baja a la marea social según sea el ánimo, agenda y activismo de los movimientos es usual y pertinente. Aunque debe relativizarse pues con frecuencia el término "reflujo" encubre que las energías populares, lejos de agotarse o disminuir, mudaron de territorio. El pueblo no se toma vacaciones, no se va a dormir; en rigor, la energía social no se crea ni se destruye, sólo se transforma al desplegarse en diferentes ámbitos.

¿Reflujo?

Con esta hipótesis, regreso a la circunstancia boliviana. Si la génesis política de una clase es confrontación con sus antagonistas pero también construcción dialogante de su universalidad desde la particularidad de los diversos que la integran, el momento superior de los campesindios bolivianos fue el Congreso Constituyente, pues allí negociaron y acordaron con otras clases y sectores un nuevo proyecto de país. Constituyente que se prefigura y se prolonga en la lucha por promulgar leyes que se aprueban antes, como la de reforma agraria o, después, como la de autonomías. Así la decisiva incidencia política de los campesindios cuaja en una inédita institucionalidad en construcción: nuevas leyes, nuevos aparatos de Estado, nuevas prácticas, nuevos espacios de toma de decisiones, nuevos planes de desarrollo y algo que García Linera recuerda con frecuencia: un nuevo tipo de personas en los cargos públicos. Novedoso andamiaje que va adquiriendo inercia, *momentum* plausible, pues en cierto modo asegura la continuidad del proyecto.

Pero en otro sentido la inercia social es peligrosa porque en estas transiciones se pasa del momento más alto de la *libertad*

al momento en que de nuevo gravita sobre los actores populares la *necesidad*, del predominio de la *dialéctica* como negación creativa al énfasis en lo *instrumental* que imponen los requerimientos operativos. En ciertas fases de su actividad los sujetos colectivos desplazan el énfasis de lo político visionario al inmediatismo económico-social, transitan del utopismo al posibilismo. Lo que es inevitable y plausible. Preocupante, en cambio, es la proclividad que se presenta en estas circunstancias a recaer en fórmulas y prácticas añejas, modos de hacer viciosos o cuando menos anacrónicos pero que tienen el atractivo de lo conocido y probado. Son éstos tiempos conservadores donde el pasado ya no opera sólo como mito revolucionario sino también como nostalgia reaccionaria.

Estas mudanzas que con frecuencia llamamos avanzar por oleadas: pasar del flujo al reflujo, no son nunca situaciones absolutas sino tendencias más o menos dominantes que se presentan de manera desigual en los diferentes sectores y regiones: en Bolivia no tienen el mismo *timing* las movilizaciones obreras que las campesindias, ni es igual el ritmo del activismo societario en el altiplano, que en los valles, que en la amazonía. Así, más que inmovilismo, la marea baja es el momento en que las fuerzas centrífugas dominan sobre las centrípetas y en que reaparecen de manera protagónica, diferenciada e introspectiva los diversos contingentes —por lo general territoriales en sentido limitativo— que conforman la clase. En este sentido, el reflujo es tiempo de particularismos tanto sectoriales como regionales.

Lo que no es necesariamente negativo pues los contingentes que confluyen en una clase o movimiento, más que vivir el reflujo como repliegue, lo perciben como un cambio en el terreno de su activismo. Sin extinguirse ni moderarse, la efervescencia societaria puede transitar de nacional a lo local, del centro paceño a la periferia departamental, de lo estratégico a lo táctico, de la refundación política del país al debate so-

bre el modelo de desarrollo, del diseño de instituciones a su construcción y puesta en marcha, de las grandes prioridades en la canalización del excedente económico al regateo por su puntual asignación.

Además de que en los periodos de presunta calma se procesa, intercambia y socializa la experiencia; se pondera en su ejercicio cotidiano la calidad de las transformaciones operadas; se construyen en corto nuevas relaciones y se generalizan otras; aparecen y, eventualmente, se enconan conflictos inéditos; surgen necesidades antes inexistentes. Es claro que sin este trajín relativamente silencioso y subterráneo los nuevos ascensos del movimiento nunca ocurrirían y la historia sería circular. Quizá por ello para designar los lapsos de latencia se emplean metáforas como reponer fuerzas o calentar motores, los que, siendo gráficos, me parecen sin embargo objetables por cuanto en el fondo jerarquizan las diversas modalidades y momentos del proceso.

Otro aspecto que se debe considerar es que durante la llamada marea baja la ausencia temporal de algunos actores produce vacíos sociales, de modo que la iniciativa política nacional cambia de manos, el poder central se ejerce desde nuevos lugares y la hegemonía como expresión del pacto social se corre a otros espacios. En general, y viendo al país en su conjunto, el motor histórico pasa de abajo a arriba, de la sociedad al Estado, de la base a la dirigencia y, en el caso boliviano, del poder Legislativo como constituyente al poder Ejecutivo como reconstituido.

Vistas como tales —es decir en su universalidad—, las clases y otros sujetos de gran calado pueden existir en acto o en potencia: como movimiento o como latencia. Y los momentos de latencia son tan vitales para las fases de despliegue como lo es el sueño para la vigilia, pues los que "duermen" son los grandes protagonistas nacionales e históricos en cuanto tales, mientras que continúa y aun se intensifica el activismo de los

actores locales en que se desgajan las convergencias mayores. Veamos cómo esto sucede en Bolivia.

Chapacos a la ofensiva

Escribí al inicio que mi visión del proceso boliviano era la que me daba La Paz. Para compensar en algo el indeseable sesgo centralista, en este apartado daré cuenta de un breve chapuzón en aguas tarijeñas donde al parecer la marea sigue alta.

Tarija es uno de los departamentos de la llamada Media Luna, región en la que aún tienen fuerza considerable la oligarquía y sus expresiones locales. Y en este ámbito su relevancia es grande pues una de sus provincias es el Chaco, de donde proviene el gas boliviano, lo que le permite a la Prefectura tarijeña, hoy Gobernación, manejar una porción sustantiva de la renta generada por los hidrocarburos, pues además del porcentaje que comparte con otros departamentos de manera proporcional, recibe por concepto de regalías un 11 por ciento adicional del total del ingreso petrolero. Así, en Tarija, como en Bolivia, una de las grandes batallas es por el control y el destino de las rentas hidrocarburíferas. No sorprende entonces que si bien en los comicios de 2009 la reelección de Evo tuvo más votos que otras fórmulas, el Departamento esté todavía gobernado por la derecha, que también tiene mayoría en la Asamblea y controla la mayor parte de sus once municipios. Esto cambió el 15 de diciembre de 2010 al ser suspendido el gobernador Mario Cossio para enfrentar un cargo por corrupción, pero su temporal sustitución por Lino Condori, del MAS, no modifica el hecho de que en la reciente elección de gobernador realizada en abril de 2010 en Tarija ganó la derecha. En cierto modo la revolución, vencedora en el plano nacional, aún no ha triunfado del todo en éste y otros departamentos donde la plena descolonización político-social y la conversión justiciera de la economía siguen siendo materias pendientes.

Y quizá por ello ahí el activismo popular se sigue desplegando en torno a cuestiones regionales pero a la vez estratégicas.

Lo que sí ha cambiado es la correlación de fuerzas. Como dicen los tarijeños "de razón", refiriéndose a la "contaminación" de las comunidades rurales del sur boliviano por la insurgencia de los aymaras y quechuas de las tierras altas de occidente: "nuestros campesinos se han vuelto como los collas" (Lizárraga y Vacaflores 2007: 88). Manifestaciones, tomas de oficinas públicas y bloqueos de carreteras son desde hace cuando menos ocho años práctica frecuente de las comunidades *chapacas* de las regiones cercanas a la capital departamental y en menor medida de los campesinos y grupos étnicos originarios que habitan el Chaco.

Cuando escribo esto el gobernador es Mario Cossío Cortez, quien ha sido jefe máximo de Tarija durante los últimos cinco años y en la última elección llegó a la Prefectura postulado por Camino del Cambio, instituto político local identificado con la derecha nacional de Podemos, con la que el viejo y desprestigiado Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) trata de travestirse. Un dirigente *chapaco* representante de 86 comunidades de la zona alta del Departamento le espetó hace poco a este típico personero de la oligarquía: "Nosotros no hemos votado por usted; usted es el Prefecto de las ciudades, pero no de las áreas campesinas" (*ibid.*: 88). Y efectivamente, a contrapelo de la estructura del poder colonial, las comunidades tarijeñas están ocupando cada vez más espacios públicos.

Pero los desacomodos no se limitan a la emergencia de los antes subalternos; también por otros ámbitos comienza a desarticularse un Estado colonial tarijeño que hasta 2005 era estrictamente vertical y autoritario pues el prefecto, que ahora resulta de una elección, era designado por el gobierno central y a su vez designaba a los subprefectos que regían en las provincias, los cuales nombraban a los corregidores mayores que

imperaban sobre los cantones y a los corregidores, que mandaban en las secciones y comunidades. Estructura designada centralmente y de mando descendente que coexistía con la de los municipios, cuyos alcaldes siempre han sido electos.

Las cosas comienzan a cambiar en 2005 cuando en el nivel nacional el de prefecto deviene cargo de elección y en las regiones dominadas por la derecha éstos se asumen como representantes de las oligarquías regionales en su confrontación con el gobierno central. Función política de inspiración claramente antidemocrática que, paradójicamente, les exige buscar, o cuando menos aparentar, una cierta legitimidad democrática, creándose con ello una coyuntura que aprovechan los campesinos pero también las élites provinciales marginadas para exigir que, al igual que el prefecto, los subprefectos sean electos. Y no sólo eso, sino que sean éstos quienes manejen las empresas públicas de servicios como el agua y el gas, que antes controlaba la Prefectura

El resultado es que las subprefecturas se vuelven un terreno de disputa entre la oligarquía departamental y otros grupos de poder económico desplazados por aquélla del poder político. Competencia en la que participan también con fuerza y proyecto propio los diferentes grupos populares y en particular los campesinos organizados, cuyos personeros conquistan algunos de esos espacios, como la Subprefectura de Padcaya, en Arce.

El problema está en que al ser electas y ya no designadas por el prefecto, las subprefecturas se vuelven instancias de gobierno local: estructuras de gestión pública sobrepuestas a los municipios, con los que compiten por recursos fiscales y por clientelas sociales. De esta manera, un orden de por sí enrevesado deviene aún más abigarrado y perverso. Pero pese al confuso entrevero de incumbencias y los conflictos adicionales que éste genera, hay en Tarija una clara tendencia a la desarticulación desde abajo del Estado colonial

autoritario y a la ocupación de espacios de poder por sectores antes subalternos.

Los protagonistas más destacados de la refundación democrática tarijeña en curso son los campesinos *chapacos* de la Federación Sindical Única de Comunidades Campesinas, organización surgida en 1982 y de nacimiento tardío si se la compara con las de otras regiones que tienen más de medio siglo de vida. La Federación está formada, a su vez, por centrales provinciales, subcentrales cantorales y sindicatos por comunidad, estructura que reproduce la institucionalidad política del Departamento, pues durante sus primeros veinte años la organización se ocupó fundamentalmente en gestionar para sus agremiados servicios y recursos públicos. Pero la calca gremial del orden político sólo en apariencia lo replica, pues aun en su fase peticionista el acuerpamiento campesino tarijeño fue siempre de carácter democrático, y en vez de la designación vertical de índole colonial imperante en el gobierno del Departamento, en la Federación los representantes son libremente electos por sus pares, empezando desde la comunidad.

Y las comunidades son ahora la base de una organización popular que, como casi todas las bolivianas, tomó su estructura de la que se dan los sindicatos obreros, de modo que en un principio sus agremiados eran individuos. Situación que cambió en el Congreso departamental de 2003, en el que después de reconocer que su real membresía no eran personas singulares sino colectividades, la Federación quitó de su nombre el término "trabajadores campesinos" para adoptar la fórmula "comunidades campesinas", que expresa mejor la multidimensionalidad de un *ethos* que no se agota en la actividad laboral agropecuaria (*ibid.*: 102). Porque quizá el *gremio* de los campesinos está constituido sólo por los pequeños agricultores, pero lo que le da identidad y poderío social a los campesinos como *clase* y como *movimiento* es que los integran núcleos so-

cietarios complejos: comunidades de las que forman parte los que cultivan la tierra pero también los artesanos, comerciantes, transportistas, maestros...

Desde 2003 el carácter comunitario de los campesinos se expresa en el nombre de su organización, pero igual está presente en sus proyectos de desarrollo, que reflejan la entreverada, compleja y virtuosa pluralidad de su modo de vida. Así mientras que el Plan Departamental de Desarrollo Económico y Social 2005-2009 de la Prefectura, cuyos ejes son la industria asociada con el gas y la agroexportación, se propone lograr la eficiencia mediante la especialización de los cultivos, entre ellos el de la vid, la Estrategia Campesina de Desarrollo Rural de 2004 enfatiza la diversidad productiva como única vía compatible con la seguridad alimentaria y la inclusión social (*ibid.*: 92- 108).

Federación Sindical Única de Comunidades Campesinas

Salimos de la ciudad de Tarija cruzando las viñas que producen un afamado vino de altura y remontamos la reseca cordillera por un camino de terracería que aún no existía cuando se estrelló la avioneta del viceministro, de modo que los rescatistas tardaron horas en llegar por los cuerpos. Tan nuevo es, que los perros no sólo corren ladrando al lado de la movilidad sino que se atraviesan a su paso pensando que la camioneta es alguna clase de caballo y lo pueden atajar. Ya aprenderán.

Cecilio Barrientos nos espera junto a las grandes piedras que amontonó su padre para consolidar las terrazas que ahora él cultiva. Ahí tiene maíz, trigo —que trilla con burros en una arcaica era de laja—, habas y papas. Las cebollas están en riesgo porque les cayó una plaga de hormiga sacamanteca. Camino a la nueva presa que reforzará los rústicos sistemas con que ahora aprovechan la poca agua disponible, cruzamos entre rebaños de ovejas y saludamos a los que van con sus

burros al otro lado de la montaña para cosechar naranjas que venderán en Tarija. Otros, que practican una desparramada ganadería trashumante, van a visitar las vacas que dejaron en sus potreros remotos.

> Algunos decían que desde la revolución de 1953 el MNR nos había quitado el yugo —comenta Cecilio, que es secretario general del sindicato de su comunidad y de una de las nueve subcentrales de la provincia de Cercado—. Pero no era verdad. Antes esperábamos que las cosas nos cayeran de arriba, ahora el cambio viene de abajo. Es gracias a la lucha que la gente está consiguiendo lo que nunca había tenido.

No es poco: en los últimos cinco años las comunidades que encabeza Cecilio han logrado que se haga el mentado camino carretero, que lleguen el agua potable y la electricidad y que en la escuela donde antes sólo había un maestro ahora haya cuatro. Para esto han tenido que lidiar con los funcionarios de la alcaldía y del gobierno departamental en agotadoras negociaciones que sólo se agilizan con cortes de carreteras y ocupación de oficinas. Un ejemplo: en estas tierras altas habilitadas mediante terrazas ancestrales llueve poco, y para cosechar maíz, trigo, haba, cebolla y otras hortalizas es necesario regar. Con este fin han hecho canalizaciones rústicas y para aprovechar mejor el agua pidieron al gobierno que los apoyara en la construcción de algunas presas pequeñas. En vez de esto la obra se licitó y la compañía ganadora hizo las cosas tan mal que tuvieron que expulsarla. Ahora ellos están terminando las obras con trabajo comunal.

Otro logro de la gente de Cecilio fue la creación de una nueva comunidad en tierras que estaban en litigio con sus presuntos dueños y que gracias al saneamiento que se hizo en el marco de la Ley 3545 se descubrió que en realidad eran fiscales y por tanto susceptibles de entregarse a los campesi-

nos si conformaban una comunidad. "Ya estamos en la última pataleada para que las tierras queden dominadas por comunitarios", dice el dirigente. Pero aún resta una fuerte discusión pues algunos de los futuros posesionarios quisieran que los nuevos terrenos se emplearan sólo en ganadería, mientras que otros tienen proyectos agrícolas y otros más de ecoturismo. Para que el gobierno entregue habrá que hacer un plan de uso del suelo y Cecilio insiste en que el aprovechamiento debe ser comunal y diversificado.

Estos avances tienen que ver con reforma agraria y con desarrollo rural, pero el cambio más importante en que están enfrascados es el de crear uno o dos nuevos municipios. Y es que el de Cercado, donde está la capital departamental, siempre ha sido gobernado por los ricos de Tarija y en beneficio de la zona urbana, mientras que la periferia rural fue por completo abandonada. Por eso ahora las comunidades se han propuesto conformar un par de nuevos municipios de carácter campesino en el área rústica de la actual circunscripción, que abarcarían inclusive la zona periurbana de Tarija habitada por personas de origen y ocupación rural. Los demandantes son cerca de 30 mil y reúnen las condiciones para que se autorice la remunicipalización, con la que el astroso anillo campesino que rodea a la flamante capital gubernamental conquistaría autonomía y gobierno propio. De lograrlo, los siempre despreciados *chapacos* asestarían un fuerte golpe tanto político como simbólico a los orgullosos *jailones* de la derecha tarijeña.

En sus nuevas batallas los campesinos de Tarija cuentan con el apoyo del gobierno de La Paz, lo que es muy relevante, pero la correlación de fuerzas decisiva es la local y en los últimos años la han ido inclinando a su favor.

Mientras charlamos con Cecilio en un salón de la escuela, una de la mujeres ahí presentes no para de hilar y al final otra nos ofrece empanadas de cebolla con tomate. Ayer, en la conferencia, dije que los campesinos son gente generosa. Lo

son. Y también son altivos, sabios, aferrados a lo suyo y muy persistentes. Por eso siguen ahí. Y ahora, con la revolución, van de gane.

Asambleístas rústicos

En el nivel departamental, el poder legislativo es una Asamblea conformada por 30 integrantes, los que habitualmente eran representantes de las elites, llevados al parlamento por los partidos tradicionales. Hoy las cosas han comenzado a cambiar pues hay 11 asambleístas de izquierda y algunos de ellos son campesinos y campesinas propuestos por la Federación y postulados por el MAS. Legisladores clasistas que se identifican con el proyecto político general de la revolución boliviana pero que en principio responden a la organización social de la que forman parte.

La Asamblea es un campo de batalla. No sólo porque ahí se aprueban las Leyes y es un contrapeso colegiado a la Gobernación, sino porque una de sus tareas inmediatas es la de aprobar el Estatuto Autonómico Departamental que redefinirá las incumbencias y atribuciones de las diferentes instancias públicas. El Estatuto deberá fijar derechos y obligaciones de los diferentes actores departamentales: Gobernación; Asamblea; Municipios; Pueblos originarios; Subprefectos, ahora electos y rebautizados Ejecutivos Seccionales; organizaciones sociales... Y un aspecto central de estas atribuciones es el manejo del presupuesto, que gracias a la recuperación de los hidrocarburos y sus rentas se ha vuelto cuantioso particularmente para Tarija de donde proviene la mayor parte del gas.

Guadalupe, Bertha y don Lino son Asambleístas campesinos, y los dos últimos forman parte de la Comisión de Desarrollo Productivo. Los nuevos parlamentarios están claros de lo que hace falta: "Después de una larga lucha ganamos el poder político en lo nacional —dice Guadalupe— pero nos

hace falta ganar el poder económico que está en manos de los que siempre han llevado la pobreza al campo." Don Lino completa la idea:

> El Departamento tiene harta plata para el agro pero se emplea muy mal y no ayuda a los campesinos jodidos que vendemos siempre a precio de gallina muerta, sino sólo a los grandes que lo tienen todo. Además de que la mayor parte del dinero se va en el pago del personal. El problema lo tenemos en que la élite está desde siempre controlándolo todo desde la capital del Departamento.

Entonces Bertha toca la cuestión de fondo:

> Lo más jodido es que en Tarija no tenemos mayoría en la Asamblea, somos 11 contra 19. Pero la gente piensa que ya llegamos y que desde ahí lo vamos a hacer toíto. Y no es así. Los congresistas nos sentimos como huérfanos. La organización nos puso y luego nos dejó solos.

En la reunión está Elvio, que representa a la Federación, de modo que se arma el debate sobre lo que hace falta para que las bases se movilicen en apoyo al trabajo de sus asambleístas. "Hágannos renegar. Que nos pongamos furiosos. Sólo cuando hay motivo grande se mueve la gente", dice Elvio, quien además de tener buen sentido del humor algo sabe de su negocio. Al final se acuerda que la Federación forme un grupo —un Parlamento, dicen— que asesore y acompañe a los asambleístas campesinos de la Comisión de Desarrollo Productivo.

Como se ve, la gran batalla nacional por la nueva Constitución se reproduce en parlamentos departamentales como el de Tarija que necesitan definir su Estatuto. Y también ahí hay problemas con los flujos-reflujos del movimiento social y entre

los que tienen cargo público surge la sensación de que después de encumbrarlos los dejaron colgados de la brocha y solos con la iniciativa. Pero hablando se entiende la gente, además de que la marea social no es tan baja en una región como ésta donde la derecha oligárquica sigue al mando.

Alcaldes campesinos

De los 11 municipios de Tarija, sólo en cuatro hay alcaldes campesinos propuestos por las organizaciones y postulados por el MAS, quienes no sólo son minoría sino que están ahorcados presupuestalmente por la Gobernación derechista y enfrentan la competencia de los Ejecutivos Sectoriales electos —antes subprefectos designados—, que tienen mayores incumbencias y manejan más dinero que las alcaldías. Para hacer frente al desafío, los munícipes de izquierda formaron un Bloque de Alcaldes Campesinos.

Si los asambleístas tienen que aprobar el Estatuto Autonómico Departamental, los alcaldes tienen que elaborar las Cartas Orgánicas Municipales que especificarán sus atribuciones y funcionamiento. Y la tarea es importante pues si la revolución boliviana ha de ser descolonizadora los municipios deben refundarse dado que su funcionamiento actual reproduce la lógica centralista y autoritaria del anterior Estado nacional que privilegia política y presupuestalmente a las élites y los centros urbanos y margina a las mayorías y los entornos rurales.

Juan Carlos es uno de los alcaldes más jóvenes de Bolivia y se ha propuesto cambiar las cosas.

> Necesitamos un cambio de verdad. Y esto significa dejar de gastar el dinero en la cabecera y pasarles de una vez toda la plata a las comunidades. Si no descentralizamos el presupuesto y también la decisión de cómo emplearlo estaremos actuando como ellos. Pero en esta mudanza hay dos tiempos, uno es el largo, el

de las Cartas Orgánicas, que van a definir hacia donde vamos, y el otro es el corto, porque también hay que satisfacer las necesidades inmediatas de la gente.

Gladis, José y Roberto Carlos, que son los otros alcaldes del Bloque, están de acuerdo con esto. Pero hay diferencias en el énfasis. Algunos piensan que lo más importante es lograr que la gente se sienta satisfecha, y para esto hay que "aprender a ser alcaldes" y "gobernar bien", de modo que "ganemos tiempo para cambiar el rumbo". Mientras que el joven Juan Carlos sostiene que lo más importante es dar el golpe de timón aunque algunos no vean satisfechas sus expectativas inmediatas: "Sólo hay dos caminos —insiste— ser diferentes de ellos o ser como ellos."

La opción que se tome tendrá efectos trascendentes pues si bien el cargo de munícipe es por cinco años a los dos y medio puede haber revocación de mandato. Ocasión propicia para que las fuerzas derrotadas en la pasada elección traten de desplazar a quienes los desplazaron. Esta norma, en principio democrática y plausible, coloca a los alcaldes en la aparente disyuntiva de trabajar para salir bien librados de la posible revocación de mandato o trabajar en la transformación sustantiva del modelo con el que han operado hasta ahora los gobiernos municipales. Como bien dice Juan Carlos, se trata de dos tiempos distintos pero que corren paralelos: el tiempo largo de los cambios estratégicos, cuya maduración es de varios años y que se deberán plasmar en las Cartas Municipales, y el tiempo corto de la gestión de recursos destinados a satisfacer las necesidades inmediatas de los ciudadanos con el fin de crear un ambiente favorable a la ratificación de mandato dentro de un par de años.

Armonizar los ritmos diferenciados de esos dos tiempos es el reto no sólo de los alcaldes campesinos tarijeños sino de la propia revolución boliviana, que ha necesitado caminar con las

dos piernas: solucionar las necesidades más urgentes de una población cuyas carencias son tan abismales como elevadas sus expectativas, a la vez que construía una nueva institucionalidad, una nueva cultura y nuevas prácticas que permitan avanzar hacia objetivos más ambiciosos y hagan irreversibles los cambios ya logrados.

Actuar como locos

> Cuando a Cantinflas le encargan la iglesia, él, como cura nuevo y joven, lo primero que hace es pintarla de colores: rojo, azul, amarillo, verde; luego, en vez de llamar a misa con las campanas llama con mariachi, y además no oficia de mañana sino a la media noche, que es cuando vienen las tentaciones y se despiertan los malos pensamientos.

Esto dice Elvio, sin que de momento sepamos a donde quiere llegar salvo alagar al mexicano con la referencia a Cantinflas. "Así tenemos que hacer nosotros —continúa—. Tenemos que actuar como locos. Poner las cosas al revés. Porque si empezamos a comportarnos como ellos, como los curas viejos, el sistema nos va a castrar."

> La Federación nació en 1982 —rememora el dirigente mientras mastica hoja de coca— y al principio todo era posicionamiento crítico, protesta, movilización permanente. Ahora la cosa es distinta: tenemos asambleístas, alcaldes, concejales. Y por eso corremos el riesgo de ser absorbidos por el sistema, por las normas y estructuras de la función pública. Entonces lo que hay que hacer es actuar de otra manera, actuar como locos. Si no queremos que lo de Estado plurinacional se quede en el solo nombrecito, necesitamos un cambio revolucionario, un cambio total. Algunos dicen que la Federación está adormecida porque tenemos un presidente indígena, además de alcaldes y asambleístas campesinos. Pero

> no basta llevar a los nuestros a los puestos de representación, es necesario definir su mandato, hace falta propuesta, hace falta debate. Parece como si la CSUTCB, como si CIDOB, como si las Bartolinas tuvieran miedo de criticar y de autocriticarse, porque tenemos enfrente a la derecha. Pero no. Los compañeros como Guadalupe, como Bertha, como Juan Carlos, como don Lino, que por primera vez están ocupando cargos públicos, no deben permitir que el sistema los castre al adoptar el comportamiento de la administración vieja. Hay que atreverse a actuar como locos.

En la consigna "actuar como locos" que Elvio machaca con insistencia encuentro una estrategia grotesca: una práctica política que recupera la tradición popular de carnavalizar la resistencia. Práctica subversiva estudiada por Bajtin para la Edad Media pero que persiste y es propia de todos los oprimidos, tanto de los colonizados como de los no colonizados.

Campesinos identitarios

En Tarija, el MAS y las organizaciones campesinas siguen siendo oposición y se mantienen a la ofensiva, de modo que se siente menos la inconformidad por el incumplimiento de expectativas, descontento que comienza a presentarse en regiones y sectores que estiman que "ya ganaron" y que, sin embargo, aquellos a quienes llevaron al poder no están dando todos los frutos esperados. Hay, sí, exigencia a los asambleístas y alcaldes campesinos para que den "resultados" en su gestión, pero es fácil entender que 11 de 30 parlamentarios y 4 de 11 munícipes cogoteados financieramente por la Gobernación no pueden materializar todos los planes.

En esta lucha contra élites locales que forman parte de la oligarquía que aún domina en gran parte de la Media Luna los avances de la revolución en el plano nacional son palancas importantes: la Ley de Reconversión Comunitaria de la Re-

forma Agraria les permitió a los campesinos recuperar áreas en disputa; el reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos originarios como parte del Estado plurinacional despeja el camino a la creación de dos nuevos municipios campesinos; las Cartas Municipales permitirán que la gestión municipal tenga una base normativa propia y generada localmente. Sin embargo, en la correlación de fuerzas departamental el gobierno de La Paz es un aliado importante, no el factor decisivo: "No podemos seguir esperando que las soluciones nos vengan del gobierno; no vendrán del departamental, pero tampoco del nacional", dicen.

Las fuerzas locales tienen una agenda tarijeña y en lo que a ésta respecta están a la ofensiva, con independencia de si en los grandes ejes de la revolución nacional —Constitución y leyes estratégicas, ratificación de Evo como presidente y del MAS como fuerza hegemónica, entre otros— ha disminuido la beligerancia de los grandes actores populares por cuanto estos sectores consideran que ya se ganó. Y el ascenso de la movilización y la acción colectiva, aun si tiene objetivos departamentales, no es "localista". Al contrario, da paso a nuevas y prometedoras vertientes del cambio revolucionario.

Uno de estos cauces promisorios tiene que ver con las diversas modalidades del bifronte sujeto revolucionario boliviano: los indios y campesinos, los campesindios. Y es que aun si hay indios —sobre todo en el Chaco— en Tarija la fuerza popular protagónica son los campesinos.

Sin embargo es la regional una condición campesina sobrecalificada por la identidad *chapaca*, que siendo mestiza expresa la contradicción colonial —como lo hace en realidad todo el mestizaje— y es portadora de rasgos identitarios poderosos y vitales. Así aunque hablan castellano y no existían como tales antes de la conquista, los campesinos *chapacos* se reconocen en los derechos que la nueva Constitución establece para los indígenas. Lo que podría relativizar la presunción de que en

tre clase y etnia hay una línea divisoria nítida y la idea de que el Estado boliviano es plural por reconocer a los originarios, y sólo a los originarios, el derecho al autogobierno.

De tener éxito los *chapacos* en la lucha por su reconocimiento como pueblo, a pesar de que no cumplen con lo que prescribe la Constitución: haber existido como grupo antes de la creación del Estado nacional y tener lengua propia distinta del castellano, se sentarían las bases para que fueran reconocidos los derechos políticos de otros sujetos no originarios como parte de la nueva pluralidad boliviana. Cuestión fundamental pues permitiría superar la excesiva "racialización" del escenario político en un alineamiento indios-no indios cuya innecesaria prolongación beneficia a la derecha.

De ser así, se estarían sentando las bases de un orden postliberal de nuevo tipo donde la relativización de la uniformidad del Estado vaya más allá del reconocimiento de los derechos nacionales de los pueblos originarios para reconocer también los de otros actores identitarios. De esta manera, el cuestionamiento del Estado nación colonial iniciado por los colonizados por antonomasia, es decir por los llamados indios, se extendería a todo Estado nación donde la ciudadanía única invisibiliza y excluye a la diversidad, con lo que se abrirían las puertas a la creación de Estados postnacionales pluriciudadanos no necesariamente multinacionales...

En el escenario local, la importancia del peculiar sujeto campesindio que son los *chapacos* radica en que esta identidad es la palanca que está permitiendo aglutinar los sectores que ocupan el entorno periurbano y rural de la ciudad de Tarija. Un orden de estructura colonial donde el centro blanco-*jailón* oprime a la periferia campesina-*chapaca*. Y el proyecto político que aglutina a los antes subalternos es liberarse de la dominación tarijeña, conformando un par de municipios campesinos que constituirían una suerte de cerco *chapaco* a la ciudad colonial.

Disputarle a los *jailones* una parte del poder, del presupuesto y de la gestión de los servicios es importante. Más trascendente aún sería el golpe simbólico asestado a la altanera oligarquía. Erigir un par de municipios plebeyos en el entorno de la aristocrática capital del Departamento sería el emblema de la revolución tarijeña.

Carnavalizar la política

"Hay que actuar como locos". Cuando algunos de los alcaldes campesinos de Tarija se esmeran por gobernar "como es debido", el consejo del dirigente de la federación campesina regional es que no, que lo que hay que hacer es comportarse como locos. No interiorizarse en las artes de la "correcta" administración municipal sino subvertirla, ponerla de cabeza, hacer las cosas al revés, en breve: actuar como locos.

Y uno que es cultivado piensa en Erasmo de Rotterdam quien hace quinientos años hablaba de la "locura sabia", de la "demencia sensata", y sostenía que "la locura vence toda la sabiduría del mundo [...] La suma de toda la felicidad humana depende de la locura" (Erasmo: 224- 245). Pero la referencia de Elvio no es el libro titulado *Encomiun moriae. Seu laus stultitiae*, sino *El padrecito*, una película mexicana de los años sesenta del pasado siglo en la que Cantinflas, en el papel de cura joven, pinta la iglesia de colores chillantes, convoca a los fieles con música de mariachi y dice misa a la media noche, a la hora de las ideas pecaminosas.

Revolución cantinflesca de las costumbres eclesiales muy semejante a la que en 1535 preconizaba Francois Rabelais en *La vida horripilante del gran Gargantúa* donde se cuenta que el fraile Jean se propone fundar una abadía

> opuesta a todas las ya instituidas [...] Empezaremos por no construir murallas alrededor, pues todas las demás están fuer-

> temente amuralladas [...] Y porque en los conventos de este mundo todo está acompasado, limitado y medido por las horas, decretaría que allí no hubiese reloj [...] Ya que los religiosos ordinarios hacen tres votos, a saber: el de castidad, el de pobreza y el de obediencia, sería ordenado que allí honorablemente pudiesen estar casados, ser ricos y vivir en libertad (Rabelais: 257- 258).

Los referentes de un dirigente campesino están en la cultura popular realmente existente —de donde, por cierto, también Erasmo y Rabelais sacaban inspiración—, pero la vecindad de la propuesta de Elvio: actuar como locos, y las ideas iconoclastas de sus predecesores, quienes fueron los máximos representantes de la crítica grotesca y plebeya a la Iglesia, la aristocracia, la teología y en general al orden medieval, no es un accidente. En los tres casos estamos ante lo que Mijail Bajtin ha llamado carnavalización: carnavalización de la protesta, de la resistencia, de la subversión del orden existente; carnavalización de la política.

Y es que en el ánimo subversivo compartido por el de Rotterdam, el de Devinière y el de Tarija hay un sustrato común: la resistencia grotesca a un orden opresivo. Pero además de designar el estilo del decorado romano de las Termas de Tito donde se entreveran motivos vegetales, animales y humanos, pintura que se encontró en una gruta, de donde viene lo de *grotesco*, ¿qué sentido le damos hoy al término?

Dice Wolfgang Kayser: "Lo grotesco es el mundo vuelto extraño [...] Lo grotesco es un juego con lo absurdo [...] Un intento por invocar y someter los aspectos demoníacos del mundo" (citado por Coleman: 145). "Lo grotesco es híbrido sin restricciones, lo híbrido por excelencia", señala Robert Store, y le añade una pertinente connotación política: "Allí donde gana la desconfianza mutua o el desprecio entre los grupos sociales, lo grotesco es un arma" (Store: 171-172). Pero es Bajtin, en

su estudio sobre Rabelais y su contexto, quien más cala en el concepto:

> La forma de lo grotesco carnavalesco [...] ilumina la osadía inventiva, permite asociar elementos heterogéneos, aproximar lo que está lejano, ayuda a liberarse de ideas convencionales sobre el mundo y de elementos banales y habituales, permite mirar con nuevos ojos el universo, comprender hasta qué punto lo existente es relativo y, en consecuencia, permite comprender la posibilidad de un orden distinto del mundo (Bajtin, 1995: 37).

Lo grotesco es subversivo y utópico: más que un estilo un ánimo y una intención. No hay clásicos en lo grotesco ni tampoco un canon. Pero a falta de unanimidad estilística sus practicantes comparten un cierto aire de familia: un leve estrabismo, una imperceptible cojera, una ocasional dislalia, un gusto por las malas palabras y los chistes sucios, una predilección —como la de Luís Buñuel— por comerse precisamente la cabeza del cabrito. Esta no es galería de grotescos ilustres sino apenas lista de súper donde registro en desorden algunos de los que pueden ser recordados por su nombre. En literatura, además de Rabelais, están Fracois Villon, Miguel de Cervantes, el Francisco Quevedo de *Historia de la vida del Buscón*, el Jonathan Swift de *Una modesta propuesta* y *Los viajes de Gulliver*, el Marques de Sade, Feodor Dostoievsky, Nikolai Gogol, Charles Baudelaire, Alfred Jarry, Charles Bukowsky, Roberto Bolaño... En pintura es grotesco el Goya de las series *Caprichos*, *Desastres* y *Disparates*, y lo son los mexicanos Guadalupe Posada en el grabado de difusión popular y José Clemente Orozco en la caricatura y el muralismo... En el cine son memorables los hermanos Marx, Luís Buñuel, David Lynch y los cortometrajes *La fórmula secreta* y *Tequila*, del mexicano Rubén Gamez... En fotografía tengo presentes a Arthur Tress, Diane Arbus, Wee Gee y el mexicano Enrique

Metinides. En el cómic hay que mencionar a Robert Crump y casi todo el *undergrownd* californiano, pero también la historieta excrementicia del mexicano Rafael Araiza. La carnavalización del rock tiene infinidad de practicantes, entre ellos el inefable Marilyn Manson y las agrupaciones mexicanas Botellita de Jerez y El Personal. En filosofía, el talante burlesco va Diógenes de Sínope y el resto de los cínicos de la Grecia clásica al brillante provocador Slavoj Žižek, pasando por el ya mencionado Erasmo de Rotterdam. Pero también Walter Benjamin puede incluirse en el selecto grupo de iconoclastas.

Terry Eagleton destaca el lado grotesco de Benjamin: "el bricoleur cuyos textos ensamblan violentamente los materiales más heterogéneos" (Eagleton: 94), aunque señala la ausencia de elementos carnavalescos en una obra que si de algo adolece es de sentido del humor. La recuperación de la risa, lo grotesco y el carnaval rabelesianos que emprende Bajtin en tiempos de estalinismo es lo que Benjamin propone respecto de la historia cuando afirma que en los momentos de "peligro" —que para él eran los del fascismo— es necesario "encender en el pasado la chispa de la esperanza" (Benjamin: 40). Eagleton reconoce, sin embargo, que en la somática política del alemán el cuerpo es negativo, mientras que para el ruso la carnalidad es subversiva.

Más allá de los paralelismos con Benjamin, Eagleton considera que "el humor es un concepto poco familiar al marxismo" (*ibid.*: 217) y subraya la importancia de la "risa ambivalente, destructiva, liberadora" (*ibid.*: 221) propuesta por Bajtin para un marxismo occidental melancólico a fuerza de frentazos. Pero también toma distancia pues sostiene que al destacar el carácter disruptivo del carnaval el ruso soslaya la función "debilitadora" e "integradora" de una fiesta "autorizada" que es "desahogo popular" (*ibid.*: 225), además de que "no todo puede convertirse en humor" (*ibid,*: 243), es decir, que hay cosas de las que no es debido reírse. Disensos que exhiben lo somero

de su adhesión a la estrategia grotesca, pues es claro que para Bajtin risa es revolución: "No se trata de una risa alegre que evade la lucha, sino de la risa involucrada en la lucha [...] esta risa que por su naturaleza es profundamente revolucionaria" (Bajtin, 2007: 84). Porque para cambiar el mundo "es necesario dejar de temer. Y aquí la risa tiene un papel fundamental" (*ibid.*: 85). "La risa carnavalesca libera al mundo del miedo" (*ibid,*: 87).

En la defensa de su tesis doctoral que más tarde convertiría en el libro *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Francoise Rabelais*, Bajtin es claro al señalar el carácter político y revolucionario de las estrategias carnavalescas:

> La risa fue uno de los más poderosos medios de lucha. El pueblo luchaba no sólo con la risa, sino también con las armas: con garrotes, con los puños [...] Este pueblo no es exclusivamente sonriente, sino que es de igual modo un pueblo que puede organizar revueltas. Y ambos aspectos están íntimamente relacionados. Porque aquí se trata de la risa de la plaza, de la calle, de esa risa popular que nada tiene de divertido. Es más bien una risa excepcional, de otro orden, una risa destructiva donde la muerte está siempre presente (*ibid,*: 84).

Desmedida, excéntrica, carnavalesca, es la vida del mexicano fray Servando Teresa de Mier, y claramente grotesca la estrategia que adopta para impulsar la independencia americana. En 1794, en el púlpito de la Basílica dedicada a la Virgen de Guadalupe, frente al Ayuntamiento en pleno y en presencia de la Real Audiencia, el Virrey Branciforte y el obispo Núñez de Haro, el joven fray Servando cuestiona las bases del presunto descubrimiento, la conquista, la evangelización y la colonia al sostener que el culto guadalupano es en realidad precolombino y que lo instauró el mismísimo santo Tomás, quien era conocido en mesoamérica como Quetzalcóatl y en

cuya capa —que no en el ayate de Juan Diego— está pintada la sagrada imagen. Postura que él mismo llama "extraña e inaudita" pero que era cualquier cosa menos ingenua, pues si los pueblos americanos eran cristianos tan antiguos como los europeos todo el andamiaje colonial se venía abajo. El sermón le costó el destierro a España y un primer encierro del que se fugó iniciando una carrera de escapista que lo llevó a entrar y salir de siete cárceles. En el viejo continente peleó contra los franceses en el batallón de voluntarios de Valencia, y en 1816 convenció a Francisco Javier Mina de emprender una expedición libertaria a México a resultas de la cual el español muere a manos de los realistas y fray Servando es encarcelado una vez más. Consumada la independencia, es diputado en el Congreso Constituyente y firma el Acta Constitutiva de la Federación. Muerto en 1827 y enterrado con honores en el templo de Santo Domingo, su cadáver fue exhumado en 1861 y su momia exhibida en los portales de la Diputación como si fuera el de una víctima de la Inquisición. En tal calidad la compró un italiano y ahí se pierde la pista de quien propusiera un insólito mito emancipador y una imagen grotesca y subversiva difícil de superar: la fusión de santo Tomás y Quetzalcóatl (Mier: 39-125).

Carnestolendas

El espíritu grotesco puede inspirar obras literarias, teatrales, plásticas, musicales, coreográficas pero su origen y clave se encuentra en el carnaval y sus variantes, y en sus antecedentes: las fiestas griegas a Dionisio, las bacanales y saturnales romanas. La raíz profunda de lo grotesco hay que buscarla en la cultura popular, en lo que ésta tiene de desquiciante, de iconoclasta, no de subalterna sino de contrahegemónica.

Y por encarnar ante todo en el carnaval, lo grotesco no es puramente presencial sino participante, lúdica arremetida del pueblo llano contra el poder y los poderosos mediante la apropiación paródica de los usos, instituciones, símbolos y valores del orden dominante. Subversión jocosa cuyo recurso más afilado es la mundanización de lo elevado, la tribialización de lo solemne, la carnalización del espíritu. Y en el centro la risa: la risa plebeya, la infrecuente pero poderosa carcajada social. No la sonrisita defensiva que acompaña a la ironía o el sarcasmo sino la risa alegre, expansiva, vital de quienes han aprendido a no reír en presencia de la autoridad y sus personeros, pero que en el carnaval, como en las marchas de orgullo gay, en las manifestaciones de protesta y en los mítines contestatarios no sólo increpan y se burlan del poder, también lo injurian, se ríen de él en su cara.

"Lo grotesco se manifiesta en su verdadera esencia a través de las máscaras" (Bajtin,1995: 42), escribe Bajtin, porque el disfraz y la máscara desestabilizan el orden identitario y subvierten las jerarquías. "Toda jerarquía es abolida en el mundo del carnaval, todas las clases sociales, todas las edades, son iguales" (*ibid.*: 225). Y así la pintura corporal, los disfraces y las máscaras, que en las culturas de cazadores, recolectores y agricultores propiciaban la conversión ritual de los hombres en animales y otras fuerzas de la naturaleza, se enriquecen con usos socialmente transgresores sin perder por ello su connotación profunda.

En la efímera permisividad del carnaval y sus equivalentes los plebeyos se transforman en nobles, los pobres en ricos, los feos en guapos, los tontos en listos, los hombres en mujeres. Y en un continente colonizado como el nuestro los carnavales son la oportunidad de que los indios se vuelvan españoles, pero también romanos antiguos, judíos, franceses, ingleses, moros, negros, orientales... En México fue Juan de Alameda el fraile que en el siglo XVI sobrepuso elemen-

tos provenientes del carnaval cristiano al festival de la fertilidad que los indios celebraban en Huejotzingo con motivo de la llegada de la primavera. Y en adelante el ritual sincrético devino circunstancia festiva y coartada para burlar a la autoridad escudándose en el anonimato de las máscaras. En España los carnavales fueron prohibidos, sin éxito, por Carlos V en 1523, por Felipe V en 1716 y por Carlos IV en 1779, y en la Nueva España fueron reglamentados en 1539 porque los indios aprovechaban el trago, los sicotrópicos y la permisividad para burlarse de las autoridades virreinales. Y así, con diferentes combinatorias culturales en las que se mezclan usos mediterráneos, asiáticos, africanos y americanos, el carnaval devino arraigada tradición continental. En Bolivia, y en general en el área andina, es proverbial la inagotable imaginería de máscaras y vestuarios, la multicultural policromía de tramas y coreografías que alcanza su culminación en el emblemático carnaval de Oruro.

Es verdad que en muchos casos las fiestas de carnestolendas se comercializaron perdiendo parte de su filo subversivo, pero en compensación durante las últimas décadas se ha venido carnavalizando la protesta social. La gran convocatoria del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se explica en parte por la filiación carnavalesca de sus pasamontañas y por la índole saludablemente grotesca de sus iniciativas políticas, empezando por el primer encuentro de la Convención Nacional Democrática realizado a fines de 1994 en la comunidad de Guadalupe Tepeyac, en plena selva chiapaneca. Protagonizado por el EZLN y seis mil variopintos representantes de las izquierdas mexicanas, el acto —realizado en el primer "Aguascalientes"— fue una espectacular puesta en escena donde hubo pueblo en armas (unas de madera y otras de verdad) y discurso nocturno del subcomandante (Marcos en el papel de Votan-Zapata iluminado por reflectores y encuadrado por dos enormes banderas nacionales, al modo del salón de

plenos del Congreso de la Unión), para culminar en un providencial diluvio tropical que tronchó la arboladura y desgarró las velas pero también aplacó los enconos políticos evitando el naufragio prematuro de la nave de Fitzcarraldo (Bartra 2008: 168-169). El mismo aire de carnaval tienen las provocadoras marchas gay y las representaciones, *happening* y mojigangas usuales en las movilizaciones altermundistas iniciadas con las protestas de Seatle, en Estados Unidos, y pronto replicadas en todo el planeta.

Grotescidad boliviana

En *El hombre de hierro*, un libro de 2008, yo había hablado de la carnavalización de la acción política, y más tarde lo hice en el ensayo "Campesindios: la formación del campesinado en un continente colonial", incluido en el presente volumen. En este último trabajo me refiero someramente a la índole grotesca de la sociedad boliviana tan y sus luchas recientes. Me dio gusto confirmar esta propuesta interpretativa en un par de textos que leí después: *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia*, de Javier Sanjinés, y *De ángeles, demonios y política*, de Gonzalo Rojas. Escribe este último:

> Utilizo la noción de "grotesco social", que Sanjinés rescata de Bajtin para aplicarla al conjunto de la cultura política vigente en Bolivia hoy, para significar un proceso de transición [...] incompletud, ambigüedad, espíritu de carnaval [...], hálito festivo" (Rojas 1999: 16).

Mientras que Sanjinés, en una entrevista citada por aquel, propone un "grotesco jubiloso" como espacio estético de tensión entre "lo rural y lo urbano" (*ibid.*: 47). Tensión grotesca que, según Sanjinés, se da también entre el monologante estatalismo verticalista y la horizontalidad dialógica de la sociedad.

Los claroscuros de lo grotesco social boliviano han sido señalados desde que Sanjinés se apropió del término. Así, en un texto del año 2000 Gonzalo Rojas sostiene que "ha devenido en entrabamiento" y en una lógica del "bloqueo" que resulta estadólatra a fuerza de ser antiestatal (Rojas 2000: 84- 85). Y también toma distancia Cecilia Salazar quien en el ensayo "¿*Ethos* barroco o herencia clásica?", al analizar el malhadado Pacto Militar Campesino de 1964, sostiene que "si desde abajo la diversidad es celebratoria y potencialmente transformadora, desde arriba puede ser destructiva y retrógrada" (Salazar: 109). Debate en torno a la connotación política de un concepto que así denota su vitalidad.

Habría que rastrear lo grotesco andino en el estilo que H. E. Wethey llamó "mestizo". Concepto que retoman José de Mesa y Teresa Gisbert (Gesualdo: t. 1: 91-156):, y que se refiere al peculiar "barroco" que entre los siglos XVII y XVIII se desarrolla en las antiguas audiencias de Charcas y Cuzco, parte de las tierras altas de lo que hoy son Bolivia y Perú, en el contexto de una hibridación social por la que no sólo los indios, sino también los peninsulares avecindados y los criollos, se amestizan. Así, dejando atrás las influencias manierista y flamenca, y tomando al barroco como paradigma, la arquitectura, pintura y escultura, así como el teatro y la música andina, desarrollan un estilo exagerado y profuso en el que se entreveran elementos europeos y americanos. En la decoración de las iglesias encontramos motivos de origen occidental como mascarones, ángeles y sirenas mezclados con piñas, papayas, pumas, monos y papagayos, propios del "nuevo mundo". Y en especial llaman la atención las sirenas tocando el charango y las figuras de princesas indígenas en función de columnas que Alfredo Guido llamó "indiátides" (*ibid.*: 116). En la pintura "mestiza" dominan la escuela paceña que recibe la influencia del Leonardo Flores, y la escuela de Cuzco, heredera de Diego Quispe Tito, estilo este último en el que destaca la serie de jerarquías

militares angelicales realizada por un artista anónimo al que se ha dado en llamar el "Maestro de Calamarca" quien pinta arcabuceros, alabarderos y tamborileros angélicos en un estilo que bien podemos calificar de grotesco (*ibid.*: 132-134).

Ánimo sin duda presente en el *Arcángel con pututu*, del pintor contemporáneo Roberto Mamani Mamani, quien en el catálogo de una exposición realizada en 1997 en La Paz escribe: "Trajeron sus dioses y los pusieron sobre nuestros dioses. Hoy agarro elementos de los Andes sagrados y los pongo sobre sus dioses" (citado en Rojas 2000: 14). De inspiración carnavalesca es también el trabajo de jóvenes artistas plásticos que frecuentan el tema de las máscaras como Adriana Bravo y Javier Fernández.

En todos estos casos el término grotesco no remite tanto a los paradigmas de un estilo pictórico —por su propia naturaleza iconoclasta lo grotesco es anticanónico— o al mestizaje como contexto social, sino a una estrategia de resistencia y a una práctica contrahegemónica, más que a un *ethos* abigarrado o barroco, a un *pathos* subversivo.

Habría que explorar la grotescidad, es decir la capacidad de desquiciar todas las jerarquías y de unir lo que por naturaleza se excluye que han tenido y tienen los alzamientos indígenas de nuestro continente. Insurrecciones milenaristas sincréticas donde la restauración de la mitológica edad dorada se entrevera con simbolismos religiosos cristianos, recuperación de instituciones políticas coloniales, manejo de conflictos entre potencias imperialistas y —desde fines del XIX— fórmulas y símbolos provenientes del imaginario anarquista y socialista.

Juan Santos Atahualpa, jefe de una rebelión que por 13 años (1742-1755) recorre gran parte de los andes, había estudiado con los jesuitas en Cuzco, España y Angola, y presumiblemente su alzamiento cuenta con el beneplácito de Inglaterra. Entre 1780 y 1784, Tupac Amaru y Tomás Katari combinan la reivindicación de sus derechos coloniales como

caciques y su fidelidad táctica a la Real Audiencia con el intento de restaurar el imperio incaico, mientras que Julián Apasa (Tupac Katari) se declara virrey y llama virreina a su esposa Bartolina Sisa. Al término del siglo XVIII, la insurrección de Pablo Zárate Willka, aunque deriva en cruenta guerra racial, surge del conflicto interoligárquico protagonizado por liberales y conservadores y se desata cuando los primeros reclaman la ayuda de los aymaras de la región paceña.

Grotesco por excelencia me parece el neokatarismo de *La revolución india*, libro imprescindible donde el aymara urbano, leído y exmarxista que es Fausto Reinaga entrevera el imaginario del incanato con el paradigma de la revolución —derivado de la francesa y puesto al día con las que tachonaron el siglo XX— en una visión neoprometeica mezcla de sputnik y pachakútej que pese a su abigarramiento —o quizá gracias a él— resultó tener una insólita eficacia política.

> Al "vacío espiritual" del Occidente —escribe Reinaga en un párrafo de sincretismo sin par—, oponemos la fe sin límites en el hombre. "Porque los últimos serán los primeros" queremos hacer del indio-esclavo un hombre mejor que Sócrates, mejor que Marx, que Lenin, que Ganhdi, que Einstein, que Schweitzer..., igual o mejor que nuestro mismo Inka Pacakútej en plena posesión de la cultura y la técnica del siglo XX (Reinaga: 96).

Compré mi ejemplar de *La revolución india* en un paceño puesto callejero de revistas usadas donde el libro de Reinaga convivía con Batman y Condorito. ¿Qué texto político radical puede hoy presumir de tan grotesca popularidad?

¿Grotesco, abigarrado, barroco?

Si entendemos por grotesco no sólo una estrategia plebeya de resistencia sino también un tipo de sociedad entreverada, pa-

radójica, incompleta, se impone esclarecer la relación entre este concepto interpretativo y los de "formación abigarrada", de René Zavaleta, y "*ethos* barroco", de Bolívar Echeverría. Y lo primero es destacar el aire de familia: los tres remiten a un mestizaje básico, a una hibridez consustancial, entre otros órdenes, al de la colonialidad, que siendo herida abierta no es lastre o falencia sino pivote contestatario y asidero altermundista.

Pero hay diferencias. En Zavaleta, quien desarrolló la idea en sus obras de madurez escritas entre 1983 y 1988 como *Lo nacional popular en Bolivia*, abigarrado califica al concepto de "formación económico-social" (Zavaleta: 1975: 3) entendida como articulación de modos de producción. Luís Tapia lo traduce como "ambigüedad morfológica [...] Densa coexistencia de dos o más tipos de sociedad que se han sobrepuesto y penetrado, generalmente como resultado de relaciones coloniales" (Tapia 2002: 58). Y si bien en el desarrollo de su pensamiento la categoría va adquiriendo complejidad conforme pasa de enfatizar la subsunción de lo diverso en el modo económico dominante a subrayar la diversidad misma como intersubjetividad contestataria, me parece que la lectura de las sociedades como combinatorias propia del estructuralismo sigue siendo una limitante, no porque haya inhibido el incisivo empleo —interpretativo y hasta prescriptivo— que Zavaleta hace del concepto, sino porque debilita su coherencia teórica.

Para Echeverría "*ethos* barroco", más que formación económica o paradigma cultural, es uno de los cuatro "mundos de la vida" en los que se actualiza la modernidad (clásico, romántico y neoclásico son los otros tres), modo peculiar de rescatar el "valor de uso" en un mundo presidido por los valores de cambio que encuentra su lugar y su tiempo no exclusivos pero sí privilegiados en la "España americana de los siglos XVII y XVIII" (Echeverría: 47), donde la "debilidad" del capitalismo y la imposibilidad de clonar a Europa en el "nuevo continente" generan "una peculiar estrategia de comportamiento [consis-

tente] en no someterse ni tampoco rebelarse o, a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo" (*ibid.*: 181), adaptación barroca que se prolonga en el tiempo y reaparece como una de las características de la posmodernidad. Para este autor *ethos* significa tanto "refugio" como "arma" pero, siendo una "estrategia de resistencia radical", el barroco no es "por sí mismo un *ethos* revolucionario" (*ibid.*: 16). Acotamiento que podría suscribirse si no fuera porque en el espléndido libro que es *La modernidad de lo barroco* lo que se documenta es la capacidad de esta estrategia de "disimulo", para "hacer vivible lo invivible" (*ibid.*: 162) mediante la estetización de la vida y no tanto su capacidad de subvertirla simbólica y realmente, sea a través del ritual festivo contestatario o de la mitologización milenarista de la insurrección, cuestiones que por la forma en que su propio autor lo delimita, quedarían fuera del concepto y corresponderían más a las que aquí he llamado carnavalización de la política popular o estrategia grotesca. Como lo define Echeverría, el *ethos* barroco supone la aceptación —así sea reticente— de lo ineluctable de la modernidad, y si bien afirma que "la negación de un capitalismo vivido en la perspectiva barroca debiera ser una negación barroca" (Arriarán: 97) el poscapitalismo barroco sólo aparece como de pasada y proyectado a un presunto futuro "socialista". Sin embargo, el hecho es que en el siglo XVIII, en pleno auge del estilo pictórico "mestizo" con que los "indígenas urbanizados" de las antiguas audiencias de Charcas y Cuzco "imitaban" a su modo la civilización europea para "salvar al mundo americano de la barbarie", otro discípulo de los jesuitas, Juan Santos Atahualpa, trataba de salvar su mundo de otra manera: encabezando una insurrección indígena que por trece años tuvo en vilo a gran parte de los andes. Rebelión sin duda abigarrada a la que bien podríamos llamar barroca, o mejor grotesca. Y es que la otra cara del mestizaje cohabitante que incorpora lo premoderno a la modernidad para hacerla soportable hay

un mestizaje insurrecto que afirma lo premoderno —lo incaico— *contra* la modernidad aun si sus movimientos asimilan y resignifican elementos de la propia modernidad repudiada.

Buscando convergencias y no divergencias, me parece que —sin ser nociones incompatibles— a diferencia de abigarrado y de barroco, el concepto grotesco social enfatiza la nihilización como clave de la dialéctica histórica, el lado potencialmente desquiciante de la hibridez, el carácter plebeyo de las estrategias que la esgrimen y el papel subversivo del exceso, la desproporción, la paradoja, la risa. Además de que lo grotesco, habiendo sido reactualizado por la modernidad, tiene sin embargo una genealogía más profunda que remite a modos de resistentencia ancestrales presentes en todas las sociedades donde las jerarquías se petrifican en valores e instituciones carnavalizables. Hay una grotescidad colonial americana, cierto, pero el concepto no se refiere tanto a las formaciones periféricas como a la omnipresente exterioridad social por la que todos pertenecemos al orden que nos subsume y a la vez no pertenecemos, por la que todos somos incluidos y al mismo tiempo excluidos, por la que estamos y no estamos. Exterioridad que es estigma pero también fortuna en tanto que precondición ontológica de la resistencia y la utopía.

Quimeras sociales

El calificativo de grotesco no llama la atención sobre la condición abigarrada o barroca del orden social que padecemos, sino sobre su carácter torcido, contrahecho, monstruoso. Perversión ambivalente pues al tiempo que envilece exterioriza. Lo que sigue lo escribí en referencia al cuerpo biológico, pero igual puede aplicarse al cuerpo social: "Entonces el cuerpo grotesco dramatiza un desgarramiento constitutivo. Al evidenciar el desequilibrio, la disformidad, la asimetría, la hibridez remite a la inevitable corrupción de toda legalidad, a

la transgresión como condición de posibilidad de la regla y, en última instancia, remite a la muerte como celebración de la vida" (Bartra 2005: 59- 60).

Arpías, centauros, unicornios, cíclopes, sirenas..., los países y regiones de nuestro continente son cuerpos híbridos, disformes; órdenes zurdos, disléxicos, daltónicos a la vez que neuróticos, esquizoides, bipolares...; extravagancias sociales; sueños de la razón occidental; quimeras. Mezclas monstruosas que demandan de nosotros, sus hijos o entenados, estrategias grotescas. Hagamos de Nuestra América un edén subvertido donde los débiles sean fuertes; los locos, cuerdos; los tontos, sabios; los feos, bellos; los pequeños, grandes; los viejos, jóvenes, y los hombres, mujeres. Hagamos del mundo un carnaval.

Nosotros los *otros*, los salvajes, tenemos la misión de mandar al carajo la dicotomía civilización-barbarie. Nos tocó la tarea de jubilar la confrontación excluyente entre ciudad y campo, cultura y naturaleza, hombre y bestia, vigilia y sueño, masculino y femenino, vida y muerte. No suprimir la tensión vivificante, sí la polaridad alienada.

Y lo estamos haciendo. Qué mejor ejemplo de carnavalización libertaria que Bolivia. Un país andino y amazónico que es uno y es múltiple pues en espléndido ejercicio de unidad decidió refundarse como diverso, como Estado plurinacional; un país que eligió como presidente a un líder cocalero aymara y como vicepresidente a un blanco que fuera académico, guerrillero y preso político; un país cuya revolución tiene como máximos protagonistas a los bifrontes campesindios: pueblos originarios a los que primero transformaron en indios y después en campesinos pero que volvieron a ser indios sin dejar de ser campesinos y que —por si fuera poco— aprendieron de los obreros las artes de la lucha gremial por lo que sus organizaciones se llaman sindicatos aunque son de base comunitaria..., ¡uf!; un país que produce y distribuye teniendo como paradigma una quimera llamada "economía plural", donde co-

existe la lógica de la subsistencia en la que prevalece el valor de uso con la lógica de la acumulación donde priva el valor de cambio, y que va en pos de un oxímoron, el "socialismo comunitario", y todo esto por el inédito camino del neodesarrollo protopostdesarrollista; un país que para dejar de ser extractivo depende de la economía extractiva y donde las recién descubiertas reservas de litio son una maldición y una bendición; el primer país, junto con Ecuador, donde la Pachamama tiene derechos. Un país grotesco.

La consigna "actuar como locos", es decir carnavalizar la política, que formulara Elvio ante los alcaldes campesinos de Tarija —y que es la causante de esta grotesca y, espero que pertinente disquisición— ya había sido asumida en la práctica por el más joven de los munícipes propuestos por la Federación y llegados al cargo a través del MAS.

Dando un giro de 180° a la lógica tradicional de los alcaldes consistente en ejercer toda la inversión pública en la cabecera donde residen los notables, Juan Carlos ha decidido transferir los recursos y la capacidad de decidir su destino a las comunidades periféricas siempre en la intemperie presupuestal. Emplear el poder centralizado para descentralizarlo, trabajar arriba por los de abajo, concentrar dinero fiscal para dispersarlo es una grotesca paradoja y sin duda un buen punto de partida. Pero es sólo el necesario quiebre, la obligada negación de usos administrativos insostenibles. Más tarde hará falta diseñar de abajo a arriba un plan unitario de desarrollo municipal, construir de manera participativa un presupuesto integral que evite que, en nombre de su democrática descentralización, los recursos fiscales se pulvericen mermando sus posibles efectos multiplicativos. Y es que carnavalizar es la mejor forma de resistir, de tomar distancia respecto del sistema y sus inercias, de devolverle el poder a la gente. Pero después hay que construir, y ahí el carnaval ya no funciona como paradigma.

Pienso que la inspiración para las tareas constructivas la encontramos también en el pueblo y en una tradición plebeya tan profunda como el carnaval: en las múltiples formas de trabajo colectivo con que las comunidades han enfrentado siempre sus apremios. Mediante el trabajo cooperativo, los antiguos llenaron los Andes de terrazas y caminos, ¿no podremos nosotros construir también así un mundo nuevo?

Posdata

La diablada

Una parvada de viejas y viejos iracundos aletea en el centro de Santa Cruz: son jubilados protestando por un aumento de 6.5 por ciento en las pensiones, módica alza que no les satisface pese a que su directiva la acordó con el gobierno. Canas en cólera se desmelenan ese mismo 29 de abril de 2011 en todas las ciudades grandes de Bolivia.

Al anochecer, en una radio de los jesuitas, una veintena de agroempresarios y campesindios cruceños debate al aire por casi dos horas en un intenso pero ordenado diálogo intercultural donde se evidencian disensos irreductibles entre quienes siembran soya transgénica y quienes cultivan alimentos con métodos agroecológicos. Pero también consensos: que el 9 por ciento del gasto público destinado al fomento productivo en el campo no alcanza para nada, que quienes más ganan con el trabajo rural no son los productores primarios sino las trasnacionales que desde el mercadeo exprimen tanto a grandes como a pequeños agricultores.

Paradójicamente, el intercambio entre sectores de suyo contrapuestos y que por lo general alinean unos con la derecha y otros con la izquierda es tolerante y sosegado. En cambio en meses recientes los gremios populares y el gobierno de

Evo Morales se han enfrascado en ásperas y virulentas confrontaciones.

No son sólo jubilados los inconformes. Desde fines de 2010 hay un regateo por los salarios, sobre todo entre el gobierno y sus empleados, que culminó en un paro nacional de casi dos semanas en busca de que aumentaran las retribuciones —el mínimo general y los pagos a los servidores públicos— protagonizado sobre todo por maestros de educación primaria, aunque también por trabajadores de la salud y otros empleados del Estado. Pretendían un incremento de 15 por ciento que finalmente quedó en 11 por ciento.

Cuando escribo esto —principios de mayo— sigue el conflicto: unos maestros han paralizado el centro de La Paz mientras que otros marchan hacia esa capital. Y es que el gobierno no quiere pagar los salarios caídos por el tiempo que duró la huelga. En medio del encono la directiva de la COB, que encabezó la lucha, pide la revocación de mandato del vicepresidente de la República. Demanda quizá improcedente pues García Linera fue electo en mancuerna con Evo Morales y en todo caso la revocación tendría que extenderse al primer mandatario.

Aunque el gobierno sostiene que los aumentos salariales han sido mayores que la inflación, el hecho es que durante 2010 los trabajadores bolivianos, que en años recientes habían visto mejorar moderadamente sus ingresos tanto por el incremento de los salarios directos como por la ampliación de los indirectos reforzados a través de programas asistenciales, han enfrentado un deterioro significativo de sus condiciones de vida ocasionado por la incontenible carestía de los alimentos, el transporte y otros satisfactores de consumo básico cuyos precios se incrementaron muy por encima de los bienes no indispensables.

Algunos factores que condicionan el retroceso social son de origen externo. Por una parte la elevación de las cotizaciones

del petróleo y sus derivados hizo aún más insostenible el subsidio a la gasolina y el diesel que Bolivia tiene que importar y motivó la finta de aumento de entre 60 y 100 por ciento del precio interno de los combustibles. Incremento decretado el 26 de diciembre por García Linera ejerciendo de presidente interino, que pese a que se pronunciaron a favor los gremios más próximos al gobierno como la CSUTCB y las "bartolinas", cinco días después tuvo que ser cancelado por Evo Morales debido a las fogosas, tonantes y multitudinarias protestas que provocó. Rectificación que condujo al peor de los escenarios posibles pues se mantuvo el subsidio al combustible pero ya no se pudo impedir que los transportistas elevaran dramáticamente el precio de sus servicios, lo que a su vez repercutió en el costo de todos los productos y también en lo que gastan las familias en movilizarse.

A esto se sumaron las altas cotizaciones internacionales de los alimentos, que para fines de 2010 ya habían alcanzado los niveles que tuvieron durante la crisis anterior, entre 2007 y 2008, y particularmente el precio elevadísimo del maíz y del azúcar, productos básicos en los que Bolivia es por lo general autosuficiente pero que durante 2010 y 2011 escasearon: en un caso porque un año de cotizaciones bajas había desalentado la producción del cereal y en el otro porque muchos productores medianos y grandes prefirieron destinar su cosecha cañera a la producción de alcohol que exportaron para producir etanol, además de que parte del azúcar boliviano se vendió en Perú a mejor precio que el interno, razones por las que faltó el edulcorante y hubo importar del país vecino y a precios desmesurados el mismo azúcar que había salido meses antes.

El alza del costo de la vida afectó a todos los bolivianos pero más directamente a los consumidores urbanos sin la posibilidad que se tiene en el campo de apelar al autoabasto. Y dentro de éstos, el sector que está en mejores condiciones para reclamar organizadamente es el de aquellos que como los

maestros, los trabajadores de la salud y los jubilados reciben del Estado sus ingresos. Este contingente se está movilizando encabezado principalmente por la COB, la agrupación histórica del proletariado boliviano, que durante los primeros años de la revolución estuvo en segundo plano, opacada por el protagonismo de los campesindios de la CSUTCB y la CIDOB, pero que ahora reaparece mostrando el músculo.

Aunque en su irritación el gobierno lo sugiera, la Confederación no es de derecha y las demandas que está levantando son quizá particulares y cortoplacistas pero también justas y legítimas en la perspectiva de sus bases. Aunque sin duda su beligerancia —que durante el "gasolinazo" la llevó a sugerir la revocación de mandato de Evo Morales y más recientemente a pedir sólo la de García Linera— ha sido y será utilizada por las fuerzas conservadoras.

Desde una perspectiva global, es imposible no relacionar las recientes protestas populares bolivianas con las insurgencias que por los mismos meses provocaron la caída de los gobiernos de Ben Ali y de Hosni Mubarak. Y es que tanto Túnez como Egipto son importadores de alimentos y al igual que Bolivia fueron impactados severamente por los recientes incrementos en sus cotizaciones. Las rebeliones en el norte de África y en el Oriente Medio tienen historia y motivaciones específicas, pero detrás de muchas de ellas están la recesión económica y la carestía alimentaria, combinación explosiva que subyace en el reciente ascenso de los movimientos populares tanto en Asia, África y América Latina como en países primermundistas como Francia, España, Grecia, Portugal y Estados Unidos. Renovado activismo popular extendido por todo el planeta con el que la crisis civilizatoria del cruce de los milenios deja de ser debacle sólo estructural y adquiere una multitudinaria y airada dimensión subjetiva.

El porqué en un país en revolución como Bolivia se presentan emergencias populares semejantes a las que en otros

ámbitos sacuden o derrocan a regímenes reaccionarios hay que buscarlo en una condición socioeconómica y una inserción en la globalidad que son de viejo cuño y no pueden ser cambiados en unos cuantos años de mudanzas sobre todo de índole política, en el insuficiente debate participativo sobre las implicaciones concretas del modelo de desarrollo que deberá sacar a Bolivia de su situación de economía extractiva y en la marea baja en que desde hace casi un lustro entraron los principales protagonistas de la refundación del Estado boliviano, que en temas de política económica están siendo sustituidos por otras fuerzas cada vez más activas como la COB, organización que por el momento se moviliza en torno a objetivos limitados e inmediatos pero detrás de los cuales subyacen cuestiones fundamentales en un país que por mandato constitucional debe sustentarse en una "economía plural" y procurar el "Vivir Bien" de los ciudadanos.

El jaloneo por las reservas financieras de Bolivia —fondo que los altos precios de los hidrocarburos y la recuperación de una parte de la renta por el Estado han hecho cuantioso y cuya porción redundante la COB quiere que se utilice para sufragar alzas salariales mientras que el presidente Morales desea emplearlo en inversiones productivas— dramatiza la condición extractiva que sigue prevaleciendo en Bolivia. Una economía aún rentista a la que conmociona —y con razón— el reciente descubrimiento de que las reservas probadas de hidrocarburos de las que dispone el país son de apenas una cuarta parte de lo que hasta hace poco se sostenía. Y es que en su dimensión económica la transición boliviana está montada sobre el gas, la minería y una agroexportación más extractiva que productiva. Pilares que tienen que ser sustituidos pero que por el momento son imprescindibles.

Tiene razón Eduardo Gudynas cuando sostiene que uno de los retos mayores de la izquierda y de los gobiernos progresistas de nuestro continente es definir con claridad el papel de las riquezas naturales en el nuevo desarrollo. Porque es

verdad que la izquierda latinoamericana no se ha desmarcado suficientemente "del clásico apego al crecimiento económico basado en la apropiación de los recursos naturales" (Gudynas 29). No tiene razón en cambio cuando identifica con "extractivismo" toda operación con recursos no reproducibles como los mineros y aun el aprovechamiento de los renovables como la fertilidad de los suelos, y en consecuencia arremete contra quienes pretenden emplear estos bienes para procurar una sociedad más justa, sin ocuparse siquiera de la manera en que piensan utilizarlos.

> A su vez, los yacimientos mineros y petroleros o la fertilidad de los suelos son vistos como riquezas que no pueden ser "desperdiciadas" —escribe—. Y ya que no pueden desperdiciarse estas riquezas, [los gobiernos progresistas] dan un paso más; se presentan como que sólo ellos pueden llevarlo adelante con eficiencia y con una adecuada redistribución de la riqueza que genera [...]. El neoextractivismo es aceptado como uno de los motores fundamentales del crecimiento económico y una contribución clave para combatir la pobreza. (*Ibid.*: 28)

Aprovechar sensatamente los recursos no renovables para transitar lo antes posible a una situación en que puedan ser sustituidos por el empleo austero y sostenible de otros sí renovables y utilizar la renta para construir una economía que no dependa de la renta sino del trabajo de los bolivianos son tareas no sólo pertinentes sino indispensables y no pueden asimilarse al extractivismo. Pero es verdad también que demandan conducción política, protagonismo social y vigilancia ciudadana. Porque dejado a sus inercias el sistema económico aún imperante reproduce y profundiza el saqueo ecocida y la valorización rentista de la riqueza natural, no en beneficio de los gobiernos nacionalizadores y el pueblo llano sino de un puñado de capitales trasnacionales.

Y éste es uno de los pendientes de la revolución boliviana que en 2009 concluyó con éxito lo fundamental de su rediseño institucional pero no ha logrado poner en marcha con rumbo consensuado y paso firme la conversión de su modelo de desarrollo. Pese a los enunciados de la Constitución sobre "economía plural" y "Vivir Bien", el frecuente empleo del concepto "socialismo comunitario" y el plausible programa llamado Década Productiva anunciado a fines de 2010 dan la impresión de que en Bolivia la sociedad organizada no se ha apropiado aún del debate sobre el camino estratégico a seguir, de modo que periódicamente se generan ríspidos conflictos focalizados motivados por proyectos productivos.

En mayo de 2010 vecinos de la zona de Caranavi en el departamento de La Paz realizaron un prolongado corte carretero con el fin de presionar para que una fábrica procesadora de cítricos sea construida ahí por el gobierno y no en el departamento de Beni, bloqueo que fue desalojado por la fuerza pública con saldo de dos muertos y decenas de heridos (Mokrani y Crespo 119). En agosto, un nuevo estallido tuvo como detonante el destino de los beneficios de una fábrica de cemento que se va a establecer en el límite entre los departamentos de Oruro y Potosí, motivo por el que un amplio frente cívico potosinista se movilizó durante cerca de un mes (*ibid.* 121).

A esto se añade que cuestiones como el precio de los combustibles, el nivel de los salarios o el uso de las reservas financieras del país se abordan de manera puntual, sectorializada y fuera de contexto, lo que provoca desencuentros y confrontaciones entre gremios y gobierno. Choques desgastantes que quizá podrían haberse evitado o cuando menos morigerado de situarse la discusión en el marco por fuerza incluyente, visionario y generoso del modelo de desarrollo del país todo.

Echarle la culpa a la miopía o a la mala fe de los gremios como tiende a hacerlo el gobierno es un reflejo impertinente

y defensivo sustentado en la hipótesis de que persiste el reflujo social entendido como dilución del ánimo universalista que hizo posible el Pacto de Unidad, esa añorada convergencia constituyente en la que, se dice, predominó un talante generoso que ahora habría sido suplantado por demandas gremiales particulares, estrechas, inmediatistas... Reivindicaciones pragmáticas y presuntamente desmedidas frente a las cuales —ha dicho el vicepresidente— es pertinente y necesario que se impongan las decisiones del Estado, único actor que en la marea baja conserva la visión estratégica.

En una lectura diferente, los conflictos en torno a proyectos productivos y sobre todo las recientes movilizaciones protagonizadas por la COB pueden ser vistos como el confuso y titubeante arranque del ascenso social tan esperado por García Linera, un activismo que quizá ahora sea más urbano que rural y con más participación de asalariados que de campesinos, una emergencia que por el momento es limitada y de visión estrecha pero que sin duda apunta a las cuestiones fundamentales de la coyuntura: la política económica y el modelo de desarrollo.

*

Los mineros que en pascua salen del socavón de Potosí para marchar por las calles a la luz del día son *tinkus*: no ángeles sino demonios. Diablada bulliciosa de ambiguo talante en la que se funden lo alto y lo bajo, lo diurno y lo nocturno, lo divino y lo mundano. Porque en el carnaval de Oruro, como en otras catarsis populares menos ritualizadas, se actualiza la dualidad de los participantes: comparsas festivas o protagonistas sociales que son a la vez sensatos y locos, fraternos y hostiles, generosos y mezquinos, angélicos y demoníacos.

En 1818 el párroco Ladislao Montealegre transformó un rito ancestral en auto sacramental donde al final la vencida

Diablada rinde pleitesía a la virgen de la Candelaria. Pero pese a racionalizaciones y normalizaciones como esa —habituales tanto en la clerecía como en la academia y en la política institucional— el carnaval está lejos de ser una tranquilizadora fiesta mariana. Al contrario: poseídos de sus disfraces que los vuelven incas, tovas, morenos, llameros, *kallawayas* o seductoras chinas Supay, si no es que cóndores y osos, los celebrantes, envueltos en ropas fastuosas y centelleantes, comen, beben, fuman, mascan coca, bailan, convidan y obsequian en una fiesta de la abundancia que es también tiempo de transgresión, de sexualidad desmecatada, de frenesí.

La Bolivia revolucionaria puede verse como un recurrente carnaval donde el orden vertical de las religiones y las sociedades jerárquicas es abolido por Diabladas que una y otra vez toman las calles en plan iconoclasta y subversivo. Sacerdotes —eclesiales o laicos— marchan a la cabeza portando imágenes consagradas, pero lo que en verdad importa es el alboroto de las comparsas: hombres y mujeres del común a quienes la máscara o el número permiten por un tiempo infringir todas las prohibiciones y barreras tanto de género como de edad, clase, raza y apariencia.

Durante la efímera emergencia callejera el cielo y el infierno —en tesitura andina, el *janaj pacha* o mundo de arriba y el *ukju pacha* o mundo de bajo— se hacen uno en el *kay pacha,* que es el mundo de en medio, nuestro mundo. Y ahí, a ras de tierra, los pleitos metafísicos entre la espada flamígera de San Miguel Arcángel y el tridente de Satanás, entre Inti y Wari, entre Supay y el Tío, se dirimen en simbólicos combates que a su vez son espejo de los terrenos conflictos entre poderosos y desposeídos.

Y como el carnaval de Oruro, Bolivia es abigarrada y grotesca, caldero donde se mezclan indianismo profundo y modernidad del mismo modo en que en los disfraces de carnestolendas conviven influencias incaicas, ibéricas, africanas y orientales

en una barroca imaginería que se cose con hilos ingleses de marca Ancla, filamentos japoneses de oro y plata marca Milán y harta pedrería checoeslovaca de fantasía.

Y el sincretismo sigue su curso tanto en la parafernalia festiva como en la ideológica. Jorge E. Vargas informa que en los años treinta de la pasada centuria el artesano Hermógenes Nicolás sustituyó el ancestral lagarto de las máscaras por un dragón copiado de los envoltorios del *Te Hornimans* al que luego agregó varias cabezas (Vargas 114). Con un desparpajo sincrético del todo semejante, en el arranque del siglo XXI la sustentación conceptual de que la Pachamama debe ser sujeto de derecho combina añejos planteos de origen incaico con argumentos provenientes del moderno ecofeminismo alemán... (Holland-Cunz 114). ¿Grotesco? Sí, grotesco.

Santa Cruz, Bolivia, mayo 2011

Bibliografía

Agostino, Ana (2009), "Alternativas al desarrollo en América Latina: ¿qué pueden aportar las universidades?", en *América Latina en movimiento* núm. 445, alai, Quito.

Arriarán, Samuel (2007), *Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad.* Itaca, México.

Bajtin, Mijail (1995), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Alianza, Madrid.

Bajtin, Mijail (2007), "Rabelais en la historia del realismo", *Contrahistorias* núm. 7.

Bartra, Armando (2005), "Los otros", en *Luna Córnea* núm. 30, Conaculta, México.

Bartra, Armando (2008), *El hombre de hierro*, UACM, UAM-X, Itaca, México.

Bartra, Armando (2010 a), "Bolivia: La Pachamama está de plácemes. Tercer aniversario de la revolución agraria", en *La Jornada del campo, suplemento informativo de La Jornada* núm. 28. México.

Bartra, Armando (2010 b), "Altas y bajas. Revolución agraria en tierras bolivianas", en *La Jornada del campo, suplemento informativo de La Jornada* núm. 35, México.

Benjamin, Walter (2008), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca, México.

Cárdenas Aguilar, Félix (2010), "Mirando indio", en *Bolivia. Nueva Constitución Política del Estado. Conceptos elementales para su desarrollo normativo*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz.

Coleman, A. D (2005), "Lo grotesco en fotografía", en revista *Luna Cornea* núm. 30, Conaculta, México.

Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (1984), *Ley Agraria Fundamental*, CSUTCB, La Paz.

De Cieza de León, Pedro, *et al.* (s. f.), *Crónica de la conquista del Perú*, Editores Unidos Mexicanos, México.

De la Fuente, Manuel (2010), "Bolivia: ¿rumbo a un nuevo modelo de desarrollo?", en *Nueva Crónica —y buen gobierno—* núm. 66, Prima y Plural, La Paz.

Eagleton, Terry (1998), *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Cátedra, Madrid.

Echeverría, Bolívar (2000), *La modernidad de lo barroco*, Era, México.

Erasmo (1984), *Elogio de la locura*, SARPE, Madrid.

Escobar, Arturo (1996), *La invención del tercer mundo: construcción y reconstrucción del desarrollo*, Norma, Bogotá.

Escobar, Arturo (2009), "Una minga para el postdesarrollo", en *América Latina en movimiento* núm. 445, ALAI, Quito.

Estado Plurinacional de Bolivia (2009), *Constitución Política del Estado*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz.

Esteva, Gustavo (2009), "Más allá del desarrollo: la buena vida", en *América Latina en movimiento* núm. 445, ALAI, Quito.

Fernandez-Vega, Carlos (2010), "México S. A.", en *La Jornada*, 7 de agosto, México.

Gallardo Loza, Jorge (1972), *De Torres a Bánzer. Diez meses de emergencia en Bolivia*, Periferia, Buenos Aires.

García Linera, Álvaro (coordinador) (2010), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, Plural, La Paz.

García Linera, Álvaro (s. f.), *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, CLACSO, Comuna, La Paz.

Gesualdo, Vicente (1968), *Enciclopedia del arte en América. Historia I*, OMEBA, Buenos Aires.

Gudynas, Eduardo (2010), "El nuevo extractivismo del siglo XXI. Diez tesis sobre el extractivismo bajo el progresismo sudamericano actual", en *Memoria* núm. 243, México, junio de 2010.

Gustafson, Bred (2010), "La soberanía en los tiempos del gas: territorialidades y tácticas en el sureste boliviano", en *Umbrales. Revista del Postgrado en Ciencias del desarrollo*, núm. 20. CIDES-UMSA, La Paz.

Holland-Cunz, Barbara (1996), *Ecofeminismo*, Cátedra, Madrid.

Huanacuni Mamani, Fernando (2010), *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*, Instituto Internacional de Integración, La Paz.

INRA (2009), *Cambia la estructura de la propiedad agraria. La tierra vuelve a manos indígenas y campesinas*, Viceministerio de Tierras, Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras, La Paz.

Lizárraga, Pilar y Carlos Vacaflores (2005), "El retorno de las contradicciones identitarias", en *Tinkazos, Revista boliviana de ciencias sociales*, núm. 19, noviembre 2005, La Paz.

Lizárraga, Pilar y Carlos Vacaflores (2007), *Cambio y poder en Tarija. La emergencia de la lucha campesina*, Plural, La Paz.

Lizárraga, Pilar y Carlos Vacaflores (2010), *La lucha por la Tierra y el territorio. Tensiones en la configuración del Estado Plurinacional Comunitario*, archivo electrónico.

Mariátegui, José Carlos (1969), *Ideología y política*, Amauta, Lima.

Mariátegui, José Carlos (2007), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Era, México.

MAS-IPSP (2010), *Bolivia para Vivir Bien. 2010-2015, Programa de gobierno*, MAS-IPSP, La Paz.

Medinaceli, Mauricio y Leila Mokrani (2010), "Impacto de los bonos financiados con la renta petrolera", en *Umbrales. Revista del Postgrado en Ciencias del desarrollo*, núm. 20, CIDES-UMSA, La Paz.

Mier, Servando Teresa de (2009), *Memorias*, Universidad Veracruzana, México.

Mokrani Chávez, Dunia, y Pilar Uriona Crespo, "Construcción hegemónica o monopolización de la política: el Movimiento al Socialismo y las posibilidades del proceso de cambio", en *OSAL*, año XII, núm. 29, mayo, CLACSO, Buenos Aires.

Negri, Toni, *et al.* (2009), *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia del H. Congreso Nacional, La Paz.

Orozco, Shirley *et al.* (2006), "No somos juguete de nadie". *Análisis de la relación de movimientos sociales, recursos naturales, estado y descentralización*, Plural, La Paz.

Paz, Danilo (1983), *Estructura agraria boliviana*, Popular, La Paz.

Porto-Goncalves, Carlos Walter (2009), "Del desarrollo a la autonomía: La reinvención de los territorios", en *América latina en movimiento* núm. 445, ALAI, Quito.

Rabelais, Francois (1972), *Gargantúa*. Juventud, Barcelona.

Radhuber, Isabela M. (2010), "Rediseñando el Estado: un análisis a partir de la política hidrocarburífera en Boli-

via", en *Umbrales. Revista del Postgrado en Ciencias del Desarrollo* núm. 20, CIDES-UMSA, La Paz.

Reinaga, Fausto (2001), *La revolución india*, Fundación Amaútica "Fausto Reinaga", El Alto.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1986), "Oprimidos pero no vencidos", *Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia (1900-1980)*, UNRISD, Ginebra.

Rojas Ortuste, Gonzalo (1999), *De ángeles, demonios y política. Ensayos sobre cultura y ciudadanía*, Muela del Diablo, La Paz.

Rojas Ortuste, Gonzalo (2000), "Bolivia: la sociedad bloqueada", en *Umbrales, Revista del Postgrado en Ciencias del Desarrollo* núm. 7, julio 2000, CIDES-UMSA, La Paz.

Salazar de la Torre, Cecilia (2009), "¿Ethos barroco o herencia clásica?, en torno a la tesis americanista de Boaventura de Sousa Santos", en Luís Tapia Mealla (Coordinador), *Pluralismo epistemológico*, CIDES-UMSA, La Paz.

Sanjines, Javier (1992), *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia*, Fundación BHN/ILDIS, La Paz.

Santos, Boaventura de Sousa (2003), *La caída del* angelus novus: *ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, ILSA, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur*, CESU-UMSS, La Paz.

Storr, Robert (2005), "Disparidades y deformaciones", en revista *Luna Córnea* núm. 30, Conaculta, México.

Svampa, Maristella y Pablo Stefanoni (2007), "Entrevista a Álvaro García Linera: Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas", en OSAL *Observatorio Social de América Latina*, año 7 núm. 22, septiembre, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Tapia, Luís (2002), *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, CIDES-UMSA, Muela del Diablo, La Paz.

Tapia, Luís (2008), *Una reflexión sobre la idea de un estado plurinacional*, OXFAM Gran Bretaña, La Paz.

Tapia, Luís (2009), *La coyuntura de la autonomía relativa del Estado*, CLACSO, Comuna, Muela del Diablo, La Paz.

Tortosa, José María (2009), "Maldesarrollo como Mal Vivir", en *América Latina en movimiento* núm. 445, ALAI, Quito.

Vargas Luza, Jorge E. (2004), "La Diablada de Oruro, sus máscaras y caretas", en Antonio Suárez y Jaime Cisneros, *Entre ángeles y diablos*, s. p. i., La Paz.

Zavaleta Mercado, René (1986), *Lo nacional popular en Bolivia*, Siglo XXI, México.

Zavaleta Mercado, René (1974), "Movimiento obrero y ciencia social", en *Historia y Sociedad*, segunda época, núm. 3, otoño 1974.

Zavaleta Mercado, René (1971), "Por qué cayó Bolivia en manos del fascismo", Documentos, suplemento de la edición núm. 144 de *Punto Final*, Santiago.

Tiempo de mitos y carnaval
Indios, campesinos y revoluciones.
De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales,
de Armando Bartra, se terminó de imprimir
en los talleres de Reproducciones Gráfias del Sur,
S.A. de C.V., en agosto de 2011. Se tiraron 1000 ejemplares.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de David Moreno Soto.
Formación de originales: Mariana Gutiérrez González.